

Interacción entre ranqueles y misioneros.

Antes, durante y después de la conquista del desierto.

Autor:

Pera, Lía Mercedes

Tutor:

Tapia, Alicia Hydee

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

TESIS 10-2-3

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 810.504	MESA
10 NOV 2003 DE	
Agr.	ENTRADAS

UBA- Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

Título: "Interacción entre ranqueles y misioneros. Antes, durante y después de la conquista del desierto."

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Publicaciones

Alumno: Lía Mercedes Pera

Director: Alicia Haydee Tapia

Fecha: 27 de octubre del 2003

INDICE

CAPITULO I.....	3
<p>1. Presentación del problema de investigación. 2 Marco temporal del análisis. 3 Marco espacial del análisis. 4 Objetivos propuestos. 5 Antecedentes de investigación sobre el problema planteado. 6. Encuadre teórico y principales herramientas conceptuales. 7 Metodología.</p>	
CAPITULO II - Caracterización de las relaciones interétnicas en el período anterior a la conquista del desierto de 1878.....	28
<p>1 Antecedentes del contacto entre sacerdotes y aborígenes en el área de estudio. 2 Franciscanos y ranqueles: inicios del proceso de evangelización. 3 Tiempos y lugares de encuentro. 4 ¿Qué objetivos se plantearon los misioneros? 5 ¿Cuál fue la imagen que los sacerdotes construyeron del aborígen? 6 ¿Cuáles fueron las estrategias utilizadas por los sacerdotes para lograr sus objetivos? 7 ¿Cuál fue la imagen que los aborígenes construyeron de los misioneros? ¿Se diferencia a los misioneros del colectivo <i>winka</i> o cristiano? 8 Objetivos que los aborígenes se plantearon en el contacto con los misioneros. 9¿Qué estrategias utilizaron los aborígenes en las interacciones con los sacerdotes? 10 Conclusiones generales sobre el primer período de las relaciones interétnicas.</p>	
CAPITULO III - Caracterización de las relaciones interétnicas durante la conquista del desierto (1878-1885).....	82
<p>1. Introducción. 2. Tiempos y lugares de encuentro. 3. ¿Cuál fue la imagen que los misioneros construyeron del aborígen? 4. ¿Qué objetivos se plantearon los misioneros en esta etapa? 5. ¿Cuáles fueron las estrategias utilizadas por los sacerdotes para lograr sus objetivos? 6. ¿Cuál fue la visión que los aborígenes construyeron de los misioneros? 7. Objetivos y estrategias de los aborígenes en la interacción con los misioneros. 8 Conclusiones generales sobre el segundo período de las relaciones interétnicas</p>	

CAPITULO IV - Caracterización de las relaciones interétnicas después de la conquista del desierto (1885-1925).....82

1. Introducción. 2. ¿De quiénes son los indios?: competencia de las diferentes órdenes sobre el Territorio de la Pampa Central. 3. Tiempos y lugares de encuentro. 4. ¿Cuál fue la imagen que los misioneros construyeron del aborigen? 5. ¿Cuáles fueron los objetivos de los sacerdotes? 6. ¿Cuáles fueron las estrategias utilizadas por los sacerdotes para lograr sus objetivos? 7. Los aborígenes: visión del otro, objetivos del contacto cultural y estrategias empleadas. 8. Conclusiones generales sobre el último período de las relaciones interétnicas.

CAPÍTULO V- Conclusiones generales.....115

ANEXOS.....119

BIBLIOGRAFIA.....132

CAPÍTULO I

1- PRESENTACION DEL PROBLEMA DE INVESTIGACION

La presente investigación se focaliza en el análisis de la compleja gama de relaciones que se establecieron entre aborígenes ranqueles y misioneros católicos (franciscanos y salesianos). El marco temporal está circunscrito a la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. El escenario de la interacción comprende el territorio ranquelino y las zonas adyacentes, incluyendo el espacio físico y social denominado “frontera”.

A partir de 1870, año en que Mansilla lleva adelante su excursión a las tolderías de los ranqueles, comenzaron a intensificarse los contactos entre éstos y los misioneros católicos. Éste trabajo se plantea como problema el carácter de las relaciones que se establecieron entre los mismos, diferenciando la acción de los sacerdotes franciscanos en una primera instancia, y la acción de los sacerdotes salesianos luego de la campaña al desierto iniciada por el Gral. Roca en 1878.

Se considera que el proceso de evangelización generó un tipo particular de contacto interétnico y que es posible caracterizarlo teniendo en cuenta las diferencias y semejanzas en el trato con los aborígenes que mantuvieron las órdenes mencionadas en los diferentes contextos en los que desempeñaron su acción. Se otorga especial énfasis a las imágenes que aborígenes y misioneros construyeron del “otro” con el cual entraron en contacto, así como a los objetivos y estrategias que cada uno de ellos desarrolló en el marco de esta relación.

2- MARCO TEMPORAL DEL ANALISIS

El marco temporal del análisis, como se dijo previamente, está circunscrito a la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Dada la complejidad de las situaciones socio históricas producidas durante ese lapso, para caracterizar las relaciones interétnicas establecidas entre los actores sociales, se ha considerado conveniente realizar el análisis de las mismas distinguiendo tres períodos históricos diferentes 1- las relaciones interétnicas *previas* a la conquista del desierto; 2- las relaciones interétnicas *durante* la conquista del desierto; y 3- las relaciones interétnicas *después* de la misma. Para cada uno de estos momentos históricos se cuenta con fuentes escritas de diferente procedencia.

Consideramos que la campaña al desierto marcó un punto de inflexión en las relaciones entre los sacerdotes y las sociedades aborígenes al desestructurarse las lealtades implícitas entre éstos grupos y el Estado, explicitadas en los diferentes tratados de paz, algunos de los cuales estaban vigentes al momento de la primer “entrada” de Racedo en 1878. Hasta ese momento, los ranqueles actuaron de forma independiente, negociando con el Estado Nacional en función de sus propios intereses. Se trata de un período en el cual, aunque dentro de los límites políticos del Estado Argentino, las sociedades aborígenes podían elegir su modo de vida, optando por reducirse voluntariamente en la frontera o por continuar con su modo de vida “tierra adentro”.

A partir de 1878 y hasta 1885, en el ámbito espacial que nos ocupa se desarrollaron una serie de enfrentamientos entre las tropas del gobierno nacional (constituidas en gran parte por “indios reducidos”) e “indios soberanos” (ver capítulo II) englobados bajo el título “campaña al desierto”. Tales “entradas” hasta el entonces territorio indígena tenían como objetivo “limpiarlo” de indios e incorporarlo nominal y efectivamente al Estado Argentino. En éste contexto bélico, las relaciones entre ranqueles y sacerdotes se complejizaron. Los sacerdotes participaron en tanto capellanes del ejército, actuando en la redistribución de prisioneros, recibiendo reclamos de los aborígenes y continuando en un clima de manifiesta incertidumbre con la evangelización del aborígen.

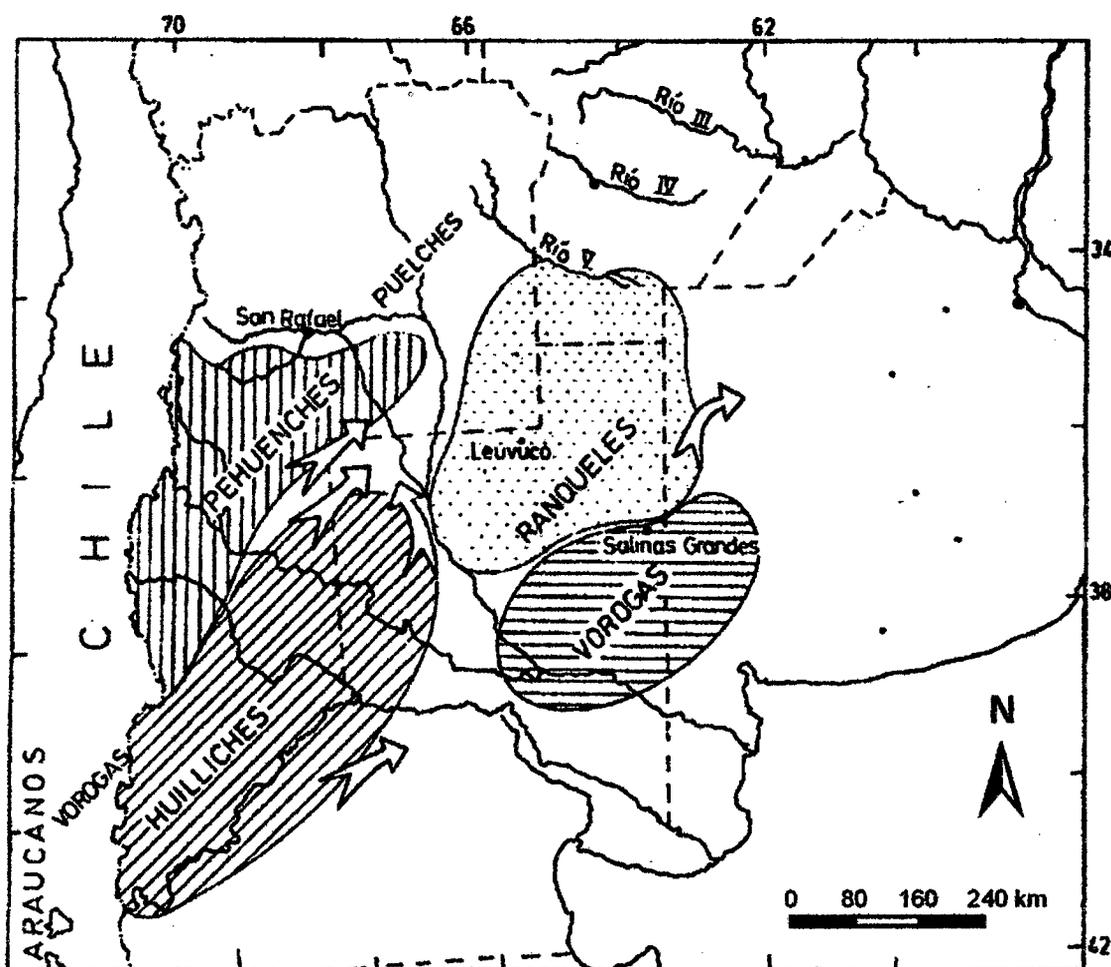
El año 1885 marca el inicio del tercer período bajo análisis, fecha en que se levanta la línea de fortines en el territorio de la Pampa Central, considerándose el mismo definitivamente “pacificado”. En éste espacio conformado por escasos e incipientes núcleos poblacionales (Victorica, Gral. Acha, Santa Rosa de Toay, entre otros), los sacerdotes franciscanos a los que se le suman posteriormente los salesianos, continúan el proceso evangelizador de los aborígenes que fueron trasladados desde los centros reduccionales de la antigua línea de frontera hacia las nacientes poblaciones pampeanas.

3- MARCO ESPACIAL DEL ANÁLISIS

El marco espacial está definido por el área de movilidad de los grupos denominados “ranqueles”, que en términos generales, se localizaron hasta 1878 en la región norcentral de la actual provincia de La Pampa, extendiéndose al extremo meridional de las provincias de San Luis y Córdoba (Figura 1). El límite norte estaba dado por las ocupaciones fronterizas con militares, colonos e “indios reducidos”, en tanto que por el sur el área de influencia de los ranqueles llegaba hasta al límite de Salinas Grandes y Valle Argentino, dominio de otro grupo aborigen mapuche como los “vorogas” en primera instancia y posteriormente los “huilliches” (Fernández 1998).

A posteriori de ésta fecha, comienza un proceso complejo de reestructuración del espacio paralelo a la desestructuración de los ranqueles y demás sociedades aborígenes. Grupos de ranqueles son trasladados como prisioneros a diversos destinos: Tucumán, Buenos Aires, San Luis y también al territorio de la Pampa Central. Nos ocuparemos en el presente trabajo de aquellos grupos de ranqueles que residieron en éste último espacio, sobre los cuales continuó la acción de los misioneros iniciada con anterioridad a la conquista del desierto. Para éste tercer período tomaremos dos puntos claves de residencia de aborígenes: General Acha y Victorica, extendiendo el análisis hacia diferentes áreas visitadas por los sacerdotes en sus giras misioneras.

Figura 1: Mapa de la distribución espacial de los Ranqueles.¹



4- OBJETIVOS PROPUESTOS

Teniendo en cuenta la información documental disponible, para el abordaje del problema de estudio expuesto se proponen los siguientes objetivos de investigación:

¹ Tomado de Fernández (1998:37). Con modificaciones.

- ✓ Analizar las relaciones establecidas entre ranqueles y misioneros a través de diversas fuentes históricas.
- ✓ Caracterizar el proceso de construcción de la otredad a través de la búsqueda de respuestas a las siguientes cuestiones:
 - a) ¿Qué imagen construyeron los misioneros del aborigen? y ¿cómo influyó ésta imagen en el diseño de las estrategias de evangelización?
 - b) ¿Qué imagen construyeron los aborígenes de los misioneros? y ¿cómo influyó esa imagen en el rol que le asignaron a los mismos?
- ✓ Determinar los diferentes objetivos que cada uno de estos actores sociales se propuso a través de las relaciones con el otro, así como las estrategias adoptadas para alcanzarlos, los cambios producidos durante el proceso de interacción y los logros y fracasos obtenidos.
- ✓ Evaluar la continuidad / discontinuidad y los resultados del proceso de evangelización.

5- ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL PROBLEMA PLANTEADO

Varios sacerdotes han emprendido la tarea de historiar la acción de los misioneros en general, tanto sobre la población aborigen como sobre los inmigrantes que constituyeron el grueso de la población que se asentó en los dominios indígenas luego de la campaña al desierto de 1879. Entre éstos podemos citar a Lorenzo Massa (1967), Celso Valla (1982, 1998, 2000), Roberto Tavella y Celso Valla (1975), Zavarella (1983). Tales autores se ocuparon de narrar el proceso de consolidación de la tarea evangelizadora por parte de los sacerdotes salesianos y franciscanos en el área comprendida por las actuales provincias de La Pampa, sur de Córdoba, y San Luis.

A pesar del renovado interés que numerosos investigadores han mostrado en el estudio de las relaciones interétnicas en la frontera sur del Río IV (Mandrini 1997, Palermo 2000, Gonzalez Coll 2000, Tapia 2003), son escasos los trabajos que, desde una perspectiva antropológica, abordan el problema de las relaciones entre aborígenes ranqueles y misioneros católicos en el tiempo y espacio que hemos delimitado como foco de este análisis.

Martini (1981), a partir del análisis de documentos epistolares pertenecientes al Archivo del Convento de San Francisco (ACSF), hace una descripción de la vida en la frontera sur de Río Cuarto entre 1865 y 1885. Entre los temas abordados se encuentra el de las relaciones que se establecieron entre misioneros franciscanos e indios ranqueles para el mencionado periodo. Al respecto se indica que las misiones entre los indios no fueron promovidas por los poderes públicos, la iniciativa provino exclusivamente de la Iglesia, reservándose el Estado el rol de apoyar o no la propuesta. La autora centra su análisis en la acción de los sacerdotes franciscanos que arribaron a Río Cuarto el 13 de noviembre de 1856, y concluye que *“en 20 años de labor misionera consiguieron atemperar un poco el modus vivendi entre indios y cristianos”* (Martini 1981:41) La principal función de los franciscanos fue la de actuar como mediadores entre blancos e indios intentando “en vano” la asimilación del indígena a la “cultura blanca” a través de la creación de centros de “reducción” como Santa Catalina, Sarmiento, La Reducción y Tres de Febrero, entre otros.

Los factores esenciales que entorpecieron la misión evangelizadora de los sacerdotes fueron las continuas violaciones del Estado Nacional a los compromisos asumidos en los tratados de paz, las “raciones” efectivamente recibidas por los ranqueles no se correspondían con las prometidas desde el gobierno. Por otra parte, la autora destaca el aspecto negativo que implicó la militarización del aborigen, que fue percibida por los sacerdotes como una disminución de su autoridad, ya que los “indios militarizados” se encontraban bajo las órdenes directas de los jefes de frontera. Finalmente, la campaña al desierto de 1878 culminó con un proceso que la autora denomina “extrañamiento de indios” y que consiste en la separación de

los integrantes de las familias aborígenes, su traslado y confinamiento en diferentes puntos del país.

A pesar de la valiosa información hasta ese momento inédita que puede extraerse de esta investigación, consideramos que la misma se centra sólo en uno de los aspectos de la relación planteada: exclusivamente, en la acción de los misioneros sobre los ranqueles, dejando fuera del análisis los objetivos y estrategias que desarrollaron los aborígenes en su trato con los diferentes partícipes de la sociedad nacional, entre los cuales se encuentran los sacerdotes franciscanos. Por otra parte notamos una ausencia de explicitación del marco teórico desde el cual se trabaja, de modo que resultan ambiguos algunos de los términos utilizados, como: “asimilación del salvaje” y “cultura blanca”.

Amaya (1982) en su trabajo “Aculturación en torno a los indios ranqueles” también aborda las relaciones entre ranqueles y misioneros franciscanos, tomando como eje del análisis el concepto de aculturación. Según este autor, la acción evangelizadora de los sacerdotes es una vía más por medio de la cual se produce el proceso de aculturación. El autor se basa en variada documentación tal como la correspondencia entre civiles y misioneros sobre asuntos referentes a los ranqueles, la correspondencia de los misioneros con los caciques ranquelinos, diferentes documentos sobre el rescate de cautivos, las Crónicas del Colegio de Propaganda Fide, las Relaciones trienales de los Prefectos de Misiones para presentar al Padre Visitador y en Roma a la Curia General Franciscana y Sagrada Congregación de la Propaganda de la Fe, y el Epistolario entre los Prefectos de Misiones, los Padres Marcos Donati y Moisés Álvarez. Parte de esta documentación actualmente se encuentra publicada (Tamagnini 1995).

Amaya indica que los “canales” por los cuales se produce el proceso de aculturación son los misioneros, los comerciantes y soldados en tanto representantes de las diferentes instituciones de la sociedad nacional. En su análisis, la aculturación consiste principalmente en la adquisición de objetos materiales de manufactura u origen no indígena, entre los cuales se mencionan: puñales con cabos de plata, armas de fuego, sombreros, chaquetas, ponchos, añil, entre otros. Sin embargo, no indica las formas en que estos elementos son incorporados dentro

de la sociedad aborígen (sus modificaciones, los reemplazos que produce, el valor adjudicado, el prestigio por su posesión) y sólo analiza el proceso de cambio cultural en una única dirección: del blanco hacia el aborígen que adopta pasivamente sus elementos materiales e inmateriales (religión, lengua, cultura material).

Para Amaya, las reducciones que establecieron los misioneros franciscanos completaron y aceleraron el proceso de aculturación de los ranqueles que ya se había iniciado desde los primeros contactos con funcionarios coloniales, viajeros y militares. Sin embargo, *“la misión de cristianizarlos cambiando sus pautas culturales por la moral cristiana no se cumplió. Permanecen en sus creencias sin llegar a formas sincréticas en sus manifestaciones cúllicas”* (Amaya 1982:278).

El concepto de aculturación como perspectiva teórica para el análisis de situaciones de contacto y cambio cultural, ha sido criticado en varios aspectos. Principalmente, el concepto de aculturación implica una situación de asimetría entre las sociedades que entran en contacto ya que el cambio cultural se caracteriza como unidireccional. En el pensamiento antropológico tradicional, la aculturación era percibida como un proceso que involucraba la pérdida del modo de vida tradicional y la adopción de artefactos europeos por la fuerza o por el intercambio. Desde esta perspectiva el cambio cultural de las sociedades aborígenes era considerado como un proceso de asimilación gradual y pasiva de los pueblos nativos a los Estados Nacionales (Tapía 1999).

Creemos que al asumir la pasividad de las sociedades aborígenes en situaciones de contacto y de cambio cultural este enfoque deja fuera del análisis preguntas valiosas tales como: ¿cuáles son las estrategias elegidas por las sociedades aborígenes para enfrentar situaciones de contacto cultural?, ¿cómo se manipula a los representantes de la sociedad nacional (misioneros, militares, autoridades civiles) según los objetivos que se persiguen con el contacto?, ¿cómo varió en el tiempo la capacidad de negociación de las sociedades aborígenes?. Estas son algunas de las preguntas que quedan fuera de los análisis realizados

desde la perspectiva de la aculturación y que abordaremos en el presente trabajo desde otro encuadre teórico.

Otros trabajos abordan el proceso de evangelización del aborigen por parte de diferentes órdenes (jesuitas, franciscanos y salesianos), aunque no en referencia al tiempo y espacio del que nos ocupamos en el presente trabajo. Entre ellos queremos citar al que realizaron Varela *et. al.* (1998) quienes destacan las diferentes estrategias de evangelización empleadas por jesuitas y franciscanos en la “conversión” de los indios del Neuquén durante el siglo XVIII; y a Nicoletti (1996), quien aborda el mismo espacio en su análisis pero extendiendo temporalmente el mismo hasta el siglo XX, abarcando así la evangelización salesiana posterior a la conquista.

6- ENCUADRE TEÓRICO Y PRINCIPALES HERRAMIENTAS CONCEPTUALES

Definiremos nuestra perspectiva teórica tomando conceptos de diversos autores cuyas contribuciones podrían enmarcarse dentro de la Teoría Antropológica General del Cambio Cultural y que en forma consensuada se aplican en la actualidad. Con éste término me referiré a los diferentes intentos teóricos que desde las ciencias sociales y a partir de las décadas del '60 y '70 del siglo XX comenzaron a realizarse para explicar la dinámica de los procesos de transformación social y cultural. No se trata de una teoría homogénea sino por el contrario está constituida por diferentes posturas, que polemizan entre sí en el intento de explicar los complejos cambios generados en las situaciones de contacto cultural.

Si bien se distinguen diferentes perspectivas teóricas todas ellas destacan la relación desigual que vincula a las culturas no occidentales con Occidente. Se critica a las teorías elaboradas hasta la Segunda Guerra Mundial poniendo en evidencia que

“...el relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una visión atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto

museo de economías de autosubsistencia cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas” (García Canclini 1982:37).

Siguiendo los lineamientos de esta crítica, consideramos a las sociedades como entidades abiertas que se encuentran en relación con otras. Dicha interacción se desarrolla en contextos históricos específicos, en los cuales se hacen evidentes las diferencias de poder entre las sociedades que entran en contacto. Así, resignificaremos conceptos tales como “sociedad”, “nación” y “cultura” considerándolos conceptos analíticos referidos a entidades dinámicas, que en relación a otras, van definiendo y estructurando la historia. Retomando las ideas de Alexander Lesser, consideramos como premisa la

“...universalidad del contacto y de la influencia humana, que en lo que hace a las sociedades humanas, sean prehistóricas, primitivas o modernas, las contemplemos como sistemas abiertos, no cerrados; que las veamos como inextricablemente entrelazadas con otros agregados, cercanos y distantes, en el seno de conexiones en formas de telaraña, de red” (citado en Wolf 1993:34).

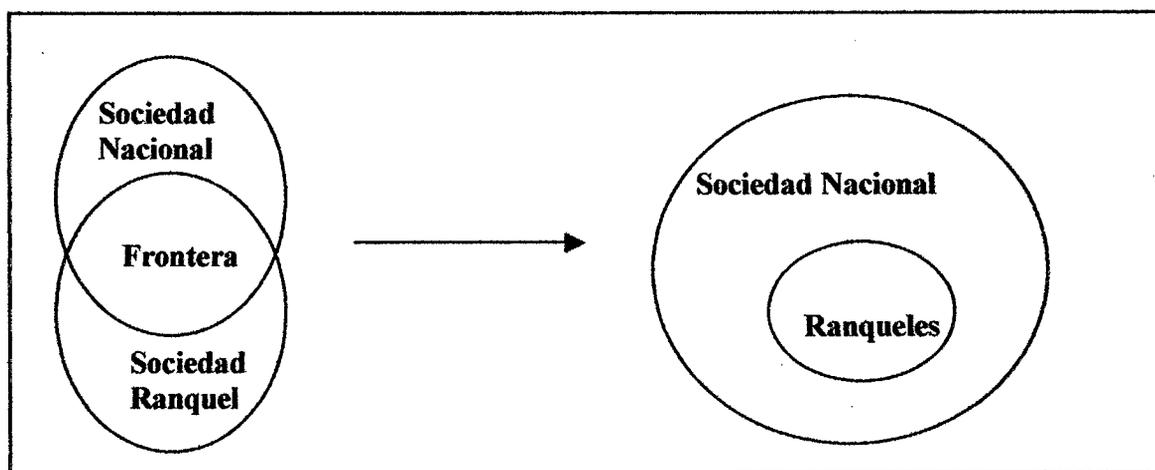
Así, no puede desvincularse el estudio de las interacciones entre misioneros y aborígenes ranqueles del proceso de occidentalización que se inició con la llegada de los europeos al “nuevo mundo”. Hablamos de occidentalización y no de aculturación, porque dicho proceso fue inseparable de una dominación europea que *intentó* dictar el sentido del cambio cultural (Gruzinski 2000). Sin embargo, no se trató de un proceso uniforme y ordenado, los intereses y objetivos, contradictorios y variables según el contexto, otorgaron a las sociedades aborígenes cierta libertad de acción y de reacción (tanto individuales como colectivas). Por ello, a pesar de la existencia de relaciones de dominación e imposición, rechazamos la idea de la pasividad de las sociedades aborígenes en general y de los ranqueles en particular.

El cambio cultural de las sociedades aborígenes no fue gobernado por las intenciones y estrategias europeas. Dichas sociedades desarrollaron diversas técnicas para “asimilar” las influencias europeas dentro de sus marcos políticos y económicos, así como los europeos usaron varias estrategias en sus aproximaciones a los grupos aborígenes americanos (Wilson y Rogers 1993)

6-1 Conceptos totalizadores

Consideramos a las sociedades como sistemas abiertos en relación con otros, constituidos por grupos con intereses divergentes o coincidentes en función del contexto histórico, dichos grupos establecen entre sí relaciones jerárquicas, dependiendo del poder que cada uno de ellos detente. Entendemos que el conflicto es un elemento constitutivo de la sociedad. En este trabajo analizaremos la interacción de dos entidades sociales que se relacionaron a través de sujetos específicos (misioneros, aborígenes en general, caciques, militares, entre otros). Hablaremos entonces de “sociedad nacional” y de “sociedad ranquel”, términos que pasaremos a explicitar (Figura 2).

Figura 2: Cambio hacia una posición de inclusión y subordinación de los grupos étnicos a partir de 1880.



Los ranqueles o ranquilches (gente del carrizal) llegaron al actual territorio de la provincia de La Pampa hacia finales del siglo XVIII. Dicho desplazamiento fue en parte motivado por guerras entre las parcialidades pehuenches, de los cuales se desprendieron los ranqueles hacia el territorio citado (Lagarde 2002). Durante la segunda mitad del siglo XIX (período temporal

bajo análisis), como se mencionara anteriormente, los ranqueles ocuparon la porción norcentral de la provincia de La Pampa, sur de San Luis y Córdoba, siendo su límite norte la frontera con la sociedad nacional y su extensión máxima hacia el sur los dominios de Calfucurá.

Hacia 1850, Santiago Arcos (Fernández 1998) describe las parcialidades que poblaban la pampa central definiéndolas como grupos dispersos, pequeños, que actuaban independientemente unos de otros. La razón de la dispersión de la población se debía según el cronista a la naturaleza del terreno:

“Los Ranqueles, mas que los Pampas, están obligados a vivir en puntos determinados, no pueden apartarse de la Jarilla, Poitague y el Tuay (...) En la mayor parte de este terreno los indios no pueden vivir, porque en el Chalideuvu no hay agua potable, porque las lagunas del centro de la Pampa se evaporan en cuanto hay algunas semanas de seca. Entre Urrelauquen y el Colorado los campos son salitrosos, y en toda la pampa entre el Chalideuvu y nuestra frontera el jinete que sale de los caminos trillados, está expuesto a morir de sed (citado en Fernández 1998:109)

La población estimada para los ranqueles en la segunda mitad del siglo XIX oscila entre un mínimo de 3.500 y un máximo de 5.000 personas. Tales estimaciones surgen a partir del análisis de los racionamientos de los tratados de paz y de los datos tomados en las incursiones militares a la zona. Con respecto a las actividades económicas, los ranqueles desarrollaron diversas estrategias para proveerse de los bienes necesarios para su subsistencia, dichas estrategias incluyeron la realización de malones, el comercio, prácticas agrícolas y ganaderas a pequeña escala y apercebimiento de raciones, entre otras.

Sólo puede hablarse de sociedad ranquel, si se parte de considerar a las sociedades como entidades que admiten la diversidad y el conflicto. Como mencionan numerosos autores, junto a los aborígenes vivían en las tolderías gran cantidad de winkas (blancos o cristianos) en calidad de cautivos, lenguaraces, refugiados políticos o simplemente “renegados”, término que hace referencia a aquellos cristianos que llegaban tierra adentro voluntariamente, adoptando las costumbres indígenas e incluso formando familias con los indios (Fernández op. cit.).

A pesar de tal heterogeneidad, tanto los misioneros como diversos personajes que estaban en contacto con “los indios”, reconocían y marcaban diferencias entre el modo de vida de la frontera y el de “tierra adentro”. Por lo tanto, hay particularidades propias, reconocidas por los sujetos implicados en el devenir histórico, que aún ante la gran diversidad interna nos permiten mantener el concepto de sociedad ranquel en referencia a aquel grupo aborígen que habitó dentro de los límites espaciales indicados.

En cuanto al término “sociedad nacional” debemos entenderlo en referencia a una “comunidad imaginada” en proceso de construcción (Anderson 1990). Producida la revolución independista en 1810, los grupos que accedieron al poder propiciaron la construcción de una nacionalidad al margen y a pesar de las sociedades aborígenes. El proyecto ideal fue la conformación de un Estado Nación a través del exterminio del indio y el repoblamiento del territorio con inmigrantes europeos de origen anglosajón. Nervi opina que *“Sarmiento y Alberdi desplegarán el ideal de la nueva raza y la generación del 80 materializará estos ideales en lo militar (campana del desierto) y en lo político (ley Avellaneda de inmigración)”* (Nervi 1993:286).

El modelo de “civilización” propuesto desde el Estado tomaba como modelo deseable a Europa del siglo XIX, ésta era la única cultura (en singular) posible. Ante la universalización de este concepto de cultura (entendida como progreso) los “otros” aborígenes quedaban excluidos y debían ser incorporados mediante la *conversión*. Esto implicaba la necesidad de erradicar sus concepciones y su modo de acción sobre el mundo para adoptar el modelo civilizado / cristiano:

“La civilización entonces, presuponía la desaparición progresiva del indígena, (...) a través de una verdadera aculturación, ya que concebía a la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando ese circuito de transmisión. El desplazamiento de las tradiciones indígenas por “la cultura” se planteaba, entonces, en términos de imposición” (Delrio 1998:02).

Al utilizar el término “sociedad nacional” haremos referencia a una entidad en proceso de formación y consolidación, con límites difusos y con pretensiones de expansión territorial a costa de otras entidades sociales que habitaban el territorio que se reclamaba como propio y legítimo. Tal concepto totalizador incluye, al igual que el de “sociedad ranquel”, diversidad interna de grupos con poder diferencial, en conflicto o alianza según el contexto; sin embargo, se diferencia de aquella en que la sociedad nacional, a través de sus políticas y agentes, se propone cambiar al “otro” como requisito clave para su “inclusión” dentro del Estado.

6-2 Los sujetos que intervienen en las relaciones interétnicas: términos utilizados

En el presente trabajo nos referiremos a los sujetos bajo análisis utilizando términos tales como blancos, cristianos, winkas, indios, aborígenes o indígenas, en referencia a los miembros de la sociedad nacional y la sociedad ranquel respectivamente. Tal diversidad de términos refleja, sin duda, la complejidad de la realidad que se desea nombrar. Términos tales como blancos, cristianos, winkas e indios aparecen en los documentos de la época y son repetidamente utilizados por los sacerdotes, militares, civiles y aborígenes para referirse a los diversos personajes de la frontera.

De los términos citados, las categorías de blanco e indio son sin duda las más utilizadas y las más abarcativas:

“El concepto de indio es una categoría supraétnica² que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría indio denota la condición de colonizado y hace referencia a la relación colonial” (Bonfil Batalla 1972, citado en Nervi 1993:293).

Así, sólo puede entenderse al indio en relación al blanco (cristiano, winka) que lo nombra e identifica como tal, quitándole la posibilidad de heterogeneidad. Así mismo, los indios hablan de los “blancos” en referencia a “los otros” miembros de una cultura diferente con la

² El concepto “supraétnico” refiere a la ausencia de distinción de los diferentes grupos o etnias que conforman el colectivo “indio”.

que se encuentran en permanente contacto, conflicto y negociación. Las especiales condiciones del ámbito donde se desarrollaron las relaciones interétnicas nos lleva a desarrollar el siguiente apartado: el espacio, es decir, *la frontera*.

6-3 Particularidades del espacio fronterizo

Dadas sus particularidades, es necesario caracterizar el espacio en el que se produjeron las relaciones entre misioneros y aborígenes ranqueles. Este ha sido caracterizado con diversos términos como periferia, zona limítrofe o más frecuentemente, *frontera* (Rice 1998; Boccara 1999, 2000; Tapia 2003).

El concepto de *frontera* lleva implícito al menos dos sentidos. Por un lado, el sentido de *encuentro*, de confrontación de culturas diferentes. La frontera sería en este caso, un ámbito de negociación y conflicto dentro del cual confluyen grupos con intereses convergentes y/o contrapuestos. Por otro lado, el de *límite*, es decir, la frontera como determinante de áreas separadas, culturalmente excluyentes. Tal es el caso de la “civilización”, dominio del “blanco” y “tierra adentro” entendido como espacio bajo el dominio aborígen. Para el caso de estudio, se trata de un límite interior (fronteras interiores) respecto de otro mayor planteado en la definición territorial del Estado Argentino. Esto nos lleva a considerar la imposibilidad de estudiar cualquier problema referido a la frontera sin considerar el proceso de construcción y consolidación del Estado Nación Argentino.

Construir un Estado – Nación implica desarrollar un modo particular de organización política, la cual incluye un poder centralizado y una administración burocrática. Otro aspecto que caracteriza a los Estados nacionales es la obligatoriedad de pertenencia, la intromisión del Estado en las acciones privadas de los ciudadanos a la vez que el monopolio de la fuerza física. Esta forma de organización es legitimada por la existencia de la nación soberana, ya que el Estado pretende ser la nación políticamente organizada. Para ello es necesaria la homogenización sociocultural del territorio y la construcción de una historia común.

Este proyecto imperante durante el siglo XIX, generó un complejo proceso de etnicidad, que incluyó la homogenización de la población en todo el territorio del Estado. La legitimidad y el buen funcionamiento del gobierno exigían que los ciudadanos conformaran una unidad social viable con una intención corporativa. Era derecho y deber del Estado eliminar cualquier obstáculo que se opusiera a tal unidad de propósitos. Este proceso culminó con la subordinación de las etnias incluidas dentro de los límites políticos de Chile y Argentina (Bechis 1992).

El concepto de frontera dentro de los límites políticos de los Estados Nacionales ha generado debates desde la publicación de la obra de F.J.Turner, sin embargo, existe un consenso amplio entre los investigadores en usar el término para designar *un espacio dinámico y abierto donde tienen lugar diversas y complejas interacciones interétnicas que se modifican en el transcurso del tiempo* (Tapia op. cit.).

La frontera debe entenderse como un espacio donde se construyen y cristalizan una multitud de procesos interconectados. Es un área de interrelación entre dos o más sociedades distintas que generan formas de comportamiento e instituciones particulares y donde operan procesos económicos, sociales, políticos, materiales y simbólicos. En el periodo de tiempo bajo análisis, el dinamismo del concepto de frontera se manifiesta en las transformaciones de las interacciones entre el gobierno nacional y las sociedades aborígenes. Estas se modificaron desde la paz relativa, a la guerra directa y finalmente a la desestructuración de las sociedades indígenas como unidades sociopolíticas independientes del Estado-Nación. La destribalización³ de las sociedades aborígenes que implicó el desmembramiento posterior a la conquista del desierto, generó la inclusión de los grupos étnicos dentro del Estado con un nuevo status de subordinación estructural. Los misioneros fueron uno de los agentes en este proceso de integración del aborígen a la nueva comunidad nacional.

³ Se trata de una "eliminación de la autoorganización indígena como parte de un proyecto mas general de homogeneización en un solo tipo de civilización" (Lenton 1994, citado en Delrio 1998:2)

Es necesario marcar una diferencia entre las relaciones o contactos fronterizos de pueblos que comparten o habitan territorios limítrofes y aquellas que se producen cuando una sociedad decide invadir territorios poblados por otros grupos, generando con esta acción tanto la guerra como diferentes formas de resistencia (Pinto 1996). Este último caso puede incluirse dentro de la tipología propuesta por Oscar Martínez (1994) como *relación fronteriza alienada*, que tiene lugar cuando los grupos persiguen intereses contrapuestos y se producen enfrentamientos armados. Otras situaciones contempladas por la misma tipología son las interacciones amistosas y de desarrollo regional cooperativo (*relación fronteriza interdependiente*), las interrelaciones restringidas por normativas estrictas (*relación fronteriza coexistente*) y finalmente, los casos de interacciones continuas con desplazamientos constantes de población desde un lugar a otro, sin restricciones (*relación fronteriza integrada*).

La riqueza de las interacciones sociales en la frontera sur del Río Cuarto a partir de la segunda mitad del siglo XIX excede la tipología planteada mas arriba, sin embargo esta puede ser una herramienta conceptual de utilidad para caracterizar los cambios que se producen en dichas interacciones en relación a las diferentes políticas impulsadas desde el Estado Nacional para resolver el “problema del indio”.

6-4 Proceso de construcción de la otredad

Como espacio de interacción social, en la frontera se *construyen* identidades singulares. Para profundizar en el análisis de las relaciones complejas que se generan en los espacios fronterizos, debemos clarificar qué entendemos por *identidad* en tanto concepto antropológico y cuáles son las particularidades que permiten caracterizar a las *identidades étnicas*.

Consideramos que la identidad se construye en la relación con el “otro” a través de límites que permiten enmarcar a los individuos dentro de una clase o grupo (imaginadamente homogéneo) que se recorta por oposición a otros. Estos límites sociales son tanto impuestos (Nacuzzi 1998) como negociados y se construyen a partir de diferencias y no sólo de semejanzas. Las semejanzas pueden aglutinar a los individuos dentro de una clase, pero son

las diferencias las que permiten recortar los límites de dicha clase en oposición a otras (Briones 1988). Esta postura puede dar lugar a considerar al límite sobre el cual se recortan las identidades como fijo e inmutable. Tal percepción se debe a una *ilusión* (en términos de Briones) del plano imaginario, la misma que lleva a considerar al grupo de pertenencia como discreto y homogéneo, siendo que sus límites son invisibles, se reactualizan y van surgiendo de las diferencias.

La identidad construida en base a la pertenencia a un grupo étnico puede enmarcarse dentro de las consideraciones generales que hemos mencionado mas arriba. Tomamos a los siguientes autores como punto de partida para abrir una breve discusión sobre la construcción étnica de la identidad:

“La identidad étnica se construye a través de la instauración y conservación de un límite (no importa si establecido a partir de diferencias objetivas, basta que sean significativas para sus actores) lo que construye su identidad. (...) los aspectos culturales en torno a los que se objetiva ese límite al igual que la organización del grupo podrán cambiar. Lo que siempre debe subsistir para que aquella exista es la dicotomía entre miembros y extraños. En tal sentido ese límite define –relacionalmente- mas al grupo que al contenido cultural que encierra y es, por lo tanto, un límite social que organiza y canaliza tanto las relaciones intragrupales como las interétnicas, definiendo qué dominios se pueden articular con los “extraños” y cuáles se pueden preservar de la relación con éstos” (Briones 1988:96)

“La identidad étnica puede ser una relación social de contraste entre identidades minoritarias o, sobre todo, entre esas e identidades mayoritarias (como es el caso de las identidades dominantes de las sociedades anfitrionas); y también ella es especialmente una representación y como tal sitúa a los miembros del grupo étnico en horizontes comunes, orientadores del comportamiento grupal (...) la naturaleza fundamentalmente política que marca la relación entre aquellas identidades, le confiere un contenido inevitablemente ideológico” (Cardoso de Oliveira 1990:146).

“La identidad étnica sería si la identificación generada en los procesos de contacto interétnico (...) La historia de la gestación y desarrollo de las etnias a lo largo de milenios y centurias ha sido la historia de las relaciones entre diferentes grupos humanos, la historia de los contactos interétnicos. Esta historia jamás estuvo desligada de las relaciones de poder”(Tamango 1988:52)

Tales definiciones enfatizan el contenido relacional del concepto de identidad étnica. Esta se construye en interacción con otros grupos sociales. Es, ante todo, el resultado de interacciones sociales en las cuales se intervenculan e interactúan las *autoimágenes e imágenes del otro* de los diferentes grupos que entran en contacto. Tal relación debe ser situada en un contexto real que varía a través de tiempo y que está atravesado por procesos de dominación. Otro aspecto clave planteado en las definiciones precedentes es el de la *representación*, es decir, que la identidad étnica debe ser entendida como una *percepción* que los sujetos tienen de su pertenencia a un grupo étnico (percepción desarrollada en contextos de interacción) en función de la cual enmarcan su práctica cotidiana. Por último, consideramos, junto con los autores citados que el término de identidad étnica tanto como el de frontera, debe ser considerado como un concepto dinámico, en permanente construcción.

En éste sentido, la identidad étnica es sólo una de las posibles identidades que los sujetos ponen en juego en su vida cotidiana, en cuanto miembros de un grupo étnico determinado. Sin embargo, hay otros agrupamientos sociales a los cuales los sujetos pertenecen (clase, religión, nación), y como tales son formadores de identidades. El problema a considerar es si éstas diversas identidades entran en oposición o conflicto entre sí (si una identidad supone la negación de la otra), o bien, si se trata de identidades complementarias y armónicas. Consideramos que estas relaciones entre las diferentes "pertenencias" al que un sujeto adscribe y es adscrito por los otros, fueron cambiando a través del tiempo.

Cabe destacar, como hemos venido anticipando, la importancia de las relaciones de dominación que atraviesan los procesos de construcción de identidades étnicas. Tal dominación se funda en la apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos lo cual genera relaciones sociales asimétricas. La desigualdad existente entre los grupos sociales en contacto se fundamenta en tal relación de dominación generada por el poder diferencial manejado por cada grupo según el contexto. La relación específica objeto de análisis del presente trabajo, esto es, misioneros y ranqueles, debe enmarcarse en el proceso histórico de expansión económica, política y cultural del capitalismo que generó relaciones conflictivas y asimétricas entre las sociedades en contacto, donde encontramos situaciones variables que

abarcan el consenso, la adaptación, el sometimiento, pero también resistencias y oposición por parte de los “dominados” (Boivin *et. al.* 1999).

Dentro de este contexto, el etnocentrismo aparece como un elemento constitutivo de las relaciones interétnicas. Sin embargo, podemos diferenciar al menos dos tipos de etnocentrismo (Hsu 1979, citado en Briones *op. cit.*): el *etnocentrismo neutral*, que se limita a considerar como más adecuados los propios comportamientos y creencias; y el *etnocentrismo positivo*, que sobredimensiona lo propio al extremo de querer cambiar al otro. Éste último tipo de etnocentrismo es el que caracterizó a los misioneros franciscanos y salesianos, y que definió la naturaleza de las relaciones entre ambos grupos sociales (sacerdotes y aborígenes).

El período temporal que manejamos en el presente trabajo abarca parte del proceso de constitución del Estado nacional, de eliminación de las diferencias culturales en el intento de crear una “identidad nacional” para la naciente Argentina. En éste contexto de etnocentrismo positivo por parte de los diferentes sujetos de la sociedad nacional, una de las estrategias adoptadas por los grupos aborígenes fue el *enmascaramiento*, que consiste en aparentar lo que en realidad no se es (Hernández 1993). Tal estrategia de *enmascaramiento* debe entenderse como una estrategia de *resistencia* dentro de un marco de desvalorización (impuesta) de todos los atributos que implicaba ser indio.

7- METODOLOGIA

7-1 Nuestra concepción de la Etnohistoria

Plantear nuestra visión de la etnohistoria bajo el subtítulo “metodología” podría dar lugar a ciertas críticas. Podría pensarse que la etnohistoria es un campo de estudio más que una metodología a emplear, y así la definen autores reconocidos:

“...la etnohistoria, es por cierto una disciplina relativamente reciente y novedosa que está integrada no sólo por las dos especialidades principales que se encuentran en su origen (antropología e historia), sino prefigurada por los espacios culturales y geográficos donde ha encontrado su desarrollo mas amplio: los ámbitos del planeta que fueron colonizados desde el mismo inicio de la modernidad (...) tiene su origen en la búsqueda de resolución de conflictos que emergen de un proceso histórico particular; el generado en una región donde un grupo étnico ha impuesto su hegemonía cultural dominante sobre otro u otros grupos étnicos” (González Coll 2000:37).

“...la etnohistoria (...) se trata - descomponiendo la palabra - de una Etnología (Antropología) histórica, o sea una disciplina que se ocupa del otro social, desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones a través del tiempo. En éste sentido la Etnohistoria es una disciplina que tiene su origen en todas aquellas regiones donde un grupo étnico (generalmente, blancos-europeos-occidentales) ha impuesto su dominio sobre otro u otros grupos étnicos” (Lorandi y Del Río 1992:10)

“...el término etnohistoria fue utilizado para designar a los estudios históricos - antropológicos que se referían principalmente a los indios y en los que se asociaban de diversas maneras, la encuesta sobre el terreno, la tradición oral, la investigación a partir de documentos escritos y las excavaciones arqueológicas” (Necker 1984).

Otros autores plantean que la etnohistoria es un abordaje fundamentalmente metodológico, haciendo hincapié en su dependencia teórica y epistemológica de otras ciencias (principalmente antropología e historia):

“...no vemos a la etnohistoria como una disciplina aparte con una base teórica independiente sino como una técnica de obtener datos; o sea, es un estudio que se realiza a base de documentación histórica por el mero hecho de que tratamos con sociedades del pasado que no se pueden observar directamente. Se hace etnohistoria porque la naturaleza de las fuentes de información (documentos escritos) así lo exige, en contraste con el trabajo de campo que se hace en sociedades vivas o a la arqueología que estudia restos materiales de sociedades extinguidas. Pero los datos de la etnohistoria se estudian a la luz de los planteamientos generales de las ciencias sociales y con vistas a resolver cuestiones suscitadas por esos mismos enfoques teóricos generales” (Carrasco 1987, citado en Rojas 1997:55)

Consideramos que para definir nuestra postura respecto de la etnohistoria (he omitido intencionalmente cualquier sustantivo precedente, sea disciplina, método o técnica), debemos

considerar cuál es su objeto de estudio, desde qué marcos teóricos y conceptos se aborda el análisis y cómo procede el investigador en el proceso de investigación, es decir, cuál es la metodología que la caracteriza.

Acordamos con los autores citados en considerar como objeto de estudio a la compleja gama de situaciones generadas por el contacto cultural, que se produjo a partir de la expansión europea en el “nuevo mundo”. En éste sentido no se trata de considerar a la etnohistoria como la historia de las sociedades no occidentales, ya que no hay bases epistemológicas para separar la historia de los pueblos aborígenes de la Historia (en singular y con mayúsculas). La etnohistoria tiene, entonces, como objeto de estudio, a aquellos espacios culturales y geográficos surgidos de la interacción cultural, abordados desde una perspectiva predominantemente diacrónica.

Con respecto al método que la caracteriza, se trata de una relectura e interpretación de las fuentes producidas en dicho contacto, desde una perspectiva antropológica, es decir, con teorías y conceptos contruidos por esta disciplina científica que desde su origen se ocupó de la otredad. De ésta manera, acordamos con las definiciones de etnohistoria citadas mas arriba considerándola una disciplina específica caracterizada por su objeto de estudio, pero con dependencia teórica de las ciencias que conforman su propio nombre (antropología e historia)

7-2 Fuentes utilizadas

Para el abordaje del problema de investigación se han diferenciado tres momentos históricos tomando a la campaña al desierto como el eje articulador y generador de cambios en las relaciones entre ranqueles y misioneros. Dicho acontecimiento alteró sustancialmente el contexto político, social y económico del contacto cultural. Para cada uno de éstos períodos se han consultados documentos, en su mayoría publicados, que pasaremos a explicitar.

- ✓ Para el análisis del período anterior a la conquista del desierto se han consultado 595 documentos pertenecientes al *Archivo del Convento de San Francisco de Río Cuarto*

(ACSF) publicados por Tamagnini (1995). Dado que se trata de correspondencia, dichos documentos fueron ordenados por la autora citada en función del remitente, diferenciando *cartas de indígenas*, *cartas de sacerdotes* (entre las que predominan la correspondencia de Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez emitida desde Villa Mercedes y Sarmiento) y *cartas de civiles* que incluyen variados remitentes (padres de cautivos, comandantes de frontera, autoridades políticas y cartas de sacerdotes que no fueron agrupadas por los archiveros de San Francisco en el Epistolario). El período temporal que abarca la correspondencia que se analiza se inicia en 1868 y culmina en 1880.

- ✓ También se consultaron documentos diversos del “Período Nacional” del *Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza*, incluidos dentro de las carpetas N° 123 y N° 221.
- ✓ Otras fuentes de información editadas consultadas fueron el conjunto de cartas escritas por Mansilla y que posteriormente dieron lugar a la publicación de “Una excursión a los indios ranqueles”, los documentos publicados en Copello (1944) “Gestiones del Arzobispo Aneiros a favor de los indios hasta la conquista del desierto” y diversos documentos, en su mayoría pertenecientes al ACSF, publicados en Massa (1967) “Historia de las misiones salesianas en La Pampa” y en Zavarella (1983) “Pioneri Francescani nella Pampa”. Tales fuentes editadas brindan así mismo información sobre el período posterior bajo análisis.
- ✓ Para abordar la investigación del período temporal que abarca la conquista del desierto, fundamentalmente entre los años 1879-1885, se analizaron los informes presentados por Fray Pío Bentivoglio, que con el cargo de Capellán de la Tercera División acompañó a Racedo en su incursión al territorio indígena. Tales informes están publicados en Tamagnini (op. cit.) y en Racedo (1965) “La conquista del desierto”. También se consultó el diario escrito por Monseñor Espinosa como Capellán de la Primera División publicado en 1930 bajo el nombre “La conquista del Desierto”.

- ✓ Para el último período bajo análisis, se consultaron los ejemplares de Boletín Salesiano publicados entre los años 1892 y 1902, presentes en el *Archivo Central Salesiano de la Ciudad de Buenos Aires*. Los mismos brindan información sobre las misiones en La Pampa a partir del año 1897 bajo el título de “Informes de nuestras misiones”.
- ✓ En el *Archivo de la Inspectoría de San Francisco Javier* (Bahía Blanca) se consultaron documentos incluidos en el Epistolario (Cartas del Padre Hellerstein, Padre Orsi, Padre Luciani, entre otros). También se consultaron diversos documentos archivados bajo el título “Memorias y Relaciones”, entre los que se destaca la información extraída de las memorias del Padre Roggereone y la relación del Padre Hellerstein a monseñor Cagliero en el año 1901.
- ✓ Se revisó la siguiente documentación del *Archivo Provincial* (provincia de La Pampa): Carpeta “Colonia Emilio Mitre” y fotocopias de documentos del ACSF, en especial “*Relaciones de Misiones*” posteriores a 1884. Las fuentes editadas consultadas para el período fueron: “En la Pampa Central” (Vespignani 1925) y “Tres Misioneros Salesianos” (Pozzoli 1950)

7-3 Variables consideradas en el análisis de las fuentes

De los diferentes fuentes escritas se relevó información correspondiente a las siguientes variables de análisis: 1- visión que los sacerdotes tienen de los aborígenes; 2- objetivos que se proponen al establecer contacto con los indios; 3- metodologías y estrategias de evangelización; 4- educación / escolarización; 5- visión que los indios tienen de los sacerdotes; 6- objetivos y estrategias desarrolladas por los aborígenes en su contacto con los misioneros; y 7- conflictos / negociaciones manifestados en la relación interétnica. Cada uno de estos ítems fue identificado con el número que lo precede para agilizar el relevamiento de la información documental.

Los siguientes son ejemplos de las fichas utilizadas para el registro y clasificación de información:

(6) (7)

ACSF. Doc. N° 173. Carriló, 28 defebrero de 1871. Carta de Juan Villareal al padre Marcos Donati, Tamagnini 1995: 5 (Indígenas)

(...) Querido padre usted es el unico a quien puedo dirigirme con mas gusto que a ningun otro para decirle que medie con el coronel a fin de que no se interrumpen las paces por la invasión de Peñalosa que como era mi natural después de una tan larga espera nosotros llegamos tarde para poderla evitar. Ahora solo en usted esperamos para que la paz se haga duradera y nos traiga consigo los beneficios que le son inherentes a ella (...)

(3) (4)

ACSF N°550. Carta del Padre Marcos Donati al Padre Prefecto Moysés Alvarez. Río Cuarto día 12 de Agosto de 1875. Tamagnini 1995:63-64 (Sacerdotes)

No permita que Don Joaquín desista de hacer escuela á los indiecitos. Esto me parece tentación del diablo para frustrar el bien que está haciendo y para privarlo del mérito que está ganando para su alma, que sin comparación vale mas que la plata. Cuidado que Eva tiene á Adán. Las mugeres siempre han sido instrumento del que se ha valido el comun enemigo para perdicion de muchos, á escepcion de María Santísima y de pocas más. Ygnoro á cual de estas categorias pertenece la señora de Don Joaquín, yo siempre he tenido buena opinion de ella, yo no la quisiera perder ni tengo motivos para sospechar / de ella, pero sospecho mucho de Malo que quiera servirse de ella para dejar la escuela allí á Don Joaquín.

CAPÍTULO II

CARACTERIZACION DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS ANTES DE LA CONQUISTA DEL DESIERTO (1856 – 1878)

1- ANTECEDENTES DEL CONTACTO ENTRE SACERDOTES Y ABORÍGENES EN EL AREA DE ESTUDIO

Los primeros sacerdotes que penetraron en zonas aledañas al área de estudio lo hicieron en 1604, como miembros de la expedición de Hernando Arias de Saavedra. Desde Buenos Aires y durante el siglo XVIII, los Padres Mercedarios participaron de las diversas expediciones hacia Salinas Grandes en el marco de las *Leyes de Indias*. Estas prescribían que todas las expediciones de carácter militar o de conquista debían tener capellanes que dijieran misa los domingos y días festivos. En 1700 y 1750 los franciscanos se asentaron transitoriamente en *El Espinillo* sobre el Río Cuarto, reducción de duración efímera que puede considerarse el antecedente más claro del inicio de la evangelización entre los indios ranqueles (Massa 1967, Valla 1982)

Exceptuando éste último intento, el rol de los sacerdotes en las primeras entradas militares tierra adentro estaba subsumido al objetivo principal de la expedición: la búsqueda de recursos materiales o de información. Otra función destacada de los sacerdotes en estas *entradas* fue la negociación para el rescate de cautivos. En consecuencia, en el área de estudio recién se produce un intento formal y sistemático de evangelización de los indios ranqueles a partir del año 1856, cuando llegan varios sacerdotes franciscanos a Río Cuarto avalados por un convenio con las autoridades de la provincia de Córdoba.

2- FRANCISCANOS Y RANQUELES: INICIOS DEL PROCESO DE EVANGELIZACION

Los aborígenes fueron participantes activos en las luchas políticas que formaron parte del proceso de organización nacional (Bechis 1998). En los momentos de agudización de los conflictos entre los diferentes sectores de la sociedad nacional, y entre el Estado Argentino y otros países americanos, la frontera interior quedaba vulnerable a los ataques de los aborígenes y la capacidad de negociación de los mismos aumentaba ante la debilidad de las fuerzas nacionales. Por estos motivos, los momentos iniciales del proceso de evangelización están signados por invasiones o malones organizados por los indígenas y por intentos de establecer tratados de paz planteados desde el gobierno nacional para respaldar la línea de fortines que, por su extensión y falta de personal, resultaba indefendible.

En este contexto los franciscanos iniciaron un proyecto de evangelización del aborigen desde la frontera sur del Río Cuarto que sólo fue apoyado formalmente por el gobierno nacional. Si bien el artículo 67 inciso 16 de la Constitución Nacional de 1853 promovía como una de las atribuciones del Congreso⁴ la conversión de los indios al catolicismo, el proyecto de la generación del 80 no le asignaba un lugar a las sociedades aborígenes dentro del Estado sino que propiciaba su exterminio, tanto físico como en relación a su modo de vida.

Los misioneros franciscanos que emprendieron la evangelización del área que nos ocupa arribaron a Río Cuarto el 13 de noviembre de 1856. El referido proyecto surgió de un acuerdo firmado el 30 de abril de 1855, entre el Ministro General de Gobierno y los misioneros Fray Antonio Pedraza y Fray Mario Bonfiglioli. Estos se comprometían a traer desde Europa a doce religiosos misioneros para establecer una residencia de los franciscanos en la Villa de la Concepción del Río Cuarto. El gobierno se comprometía a solventar los gastos del traslado de los misioneros así como los relativos al funcionamiento de la citada residencia. El plan acordado por ambas partes era la reducción de los indios de la frontera sur, y, para llevarlo a cabo, arribaron desde Italia los siguientes sacerdotes (Tabla 1): Eugenio Nardone, Romualdo Ferrando, Cirilo Ostilio, Danien Urbani, Isidoro Anselmi, Juan B. Reineri, Marcos Donati,

⁴ Según el artículo 67 inciso 16 de la Constitución de 1853 es una de las atribuciones del Congreso de la Nación "Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo.

Plácido Sergenti, Luis Soli, Federico de Genova y los legos Félix Pezino y Leonardo Bonacci (Massa 1967).

Tabla 1: Sacerdotes franciscanos que desempeñaron el cargo de Prefecto de Misiones.

Prefecto de Misiones	Años
P. Marcos Donati	1868-1874
P. Moisés Álvarez	1874-1880
P. Marcos Donati	1880-1886
P. Ludovico Quaranta	1886-1892
P. Marcos Donati	1892-1895
P. Guido Depedri	1895-1896

3- TIEMPOS Y LUGARES DE ENCUENTRO

A partir de la llegada de los misioneros a Río Cuarto, fueron surgiendo diferentes espacios de interacción entre sacerdotes y aborígenes. Los sitios más propicios para emprender la labor misionera fueron las zonas cercanas a los fuertes. Estos presentaban una doble característica que los hacía atractivos como lugares de “encuentro”: por un lado, eran sitios de afluencia frecuente de aborígenes que se movilizaban a cobrar las raciones pagadas por el gobierno a cambio del sostenimiento de la paz y por el otro, la presencia del elemento militar daba cierta seguridad a los sacerdotes y continuidad a cualquier proyecto evangelizador que se emprendiese.

Los dos centros mas importantes de actividad misional, desde donde desarrollaron su práctica sacerdotal Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez fueron: Villa Mercedes (San Luis) y Fuerte Sarmiento (en la provincia de Córdoba). Sin embargo numerosos fuertes y fortines ubicados sobre la línea de frontera del río Quinto fueron también centros de actividades misionales y asentamientos transitorios de aborígenes reducidos. Entre ellos

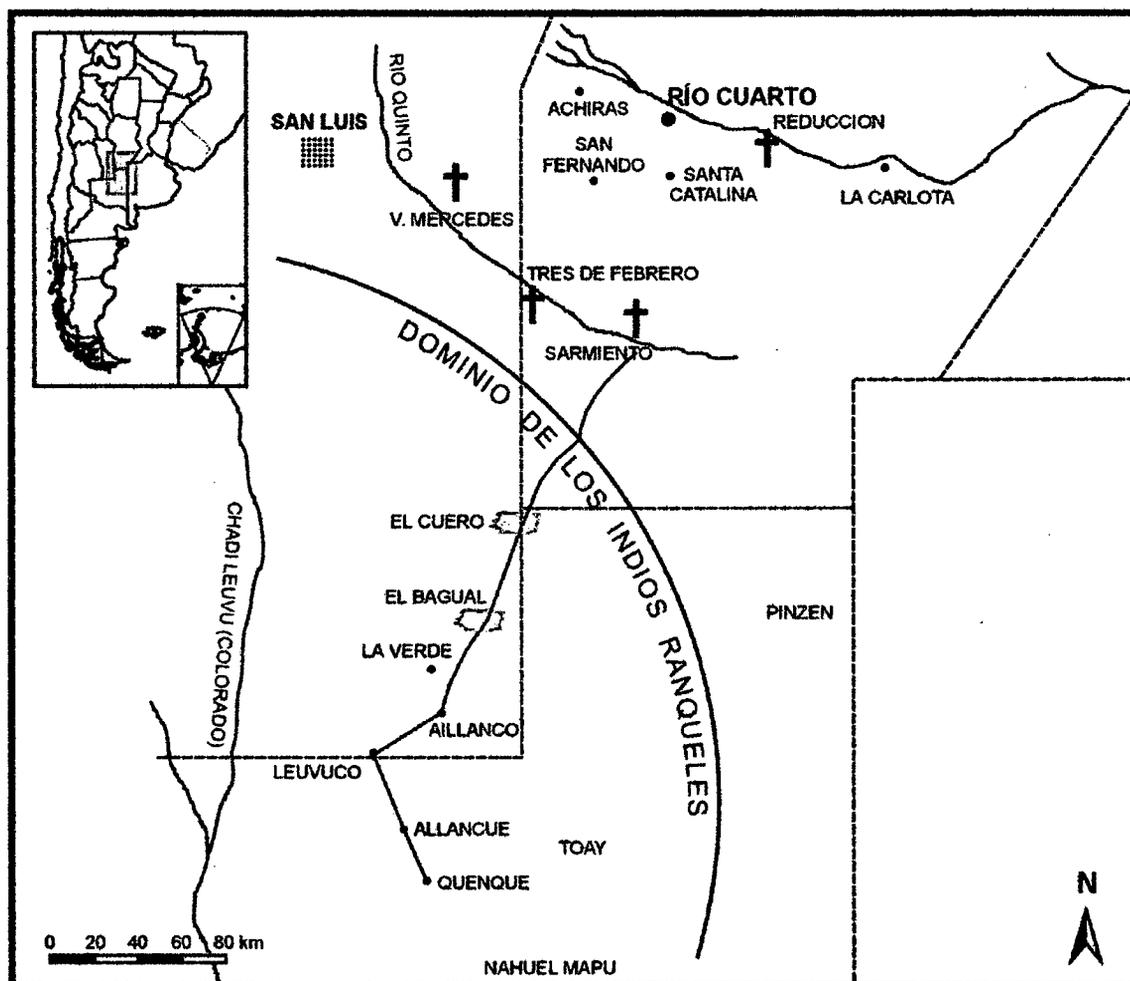
podemos citar a: Tres de Febrero, La reducción y Santa Catalina (Figura 3). El contacto entre aborígenes reducidos y sacerdotes en los puntos mencionados fue continuo, con excepción de las ausencias de los sacerdotes en sus viajes a Río Cuarto, Rosario, Buenos Aires y otros destinos a los cuales su tarea los vinculaba.

Sin embargo, la relación con los indios residentes tierra adentro que hemos dado en llamar “indios soberanos” (ver pag 39 en este capítulo) fue discontinua dependiendo de los viajes que los sacerdotes realizaron al territorio aborígen y de las comisiones de indios que se dirigían a los diversos centros poblados de la frontera. En el período temporal que nos ocupa, los misioneros realizaron cuatro viajes al territorio indígena, con diversos objetivos: establecer la paz, ofrecer la evangelización a los caciques ranquelinos y rescatar cautivos. En 1870, Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez acompañaron a Mansilla siguiendo el siguiente itinerario: Laguna La Alegre, Tremencó, El Cuero, Chamalcó, Aillancó, Leuvucó y Poitahue (Figura 3).

En 1872, Fray Moisés Álvarez y Fray Tomás María Gallo partieron hacia las tolderías con el objetivo específico de firmar la paz con los principales caciques ranquelinos. El mismo año y en 1873 Marcos Donati viajó hacia Leuvucó en el marco de negociaciones para el rescate de cautivos (Fariás 1993). En estos viajes las actividades tendientes a lograr la conversión de los aborígenes fueron mínimas, ya que estuvieron monopolizadas por las negociaciones políticas, siendo estas el principal objetivo de los mismos. Sólo se realizaron algunos bautismos y la celebración de la misa, a la cual no asistieron los caciques sino que la mayoría de los presentes fueron cautivos y militares.

Podemos concluir que los espacios de contacto mas frecuentes entre misioneros y aborígenes fueron las poblaciones sobre la línea de frontera. Hacia ellas confluían tanto las comisiones de aborígenes enviadas por los caciques como los grupos de indios reducidos. Allí la relación con los sacerdotes fue esporádica en el caso de los primeros y casi continua o permanente en el caso de los segundos.

Figura 3; Principales reducciones en la línea de frontera y recorrido de Mansilla desde Sarmiento hasta Quenque. Año 1870⁵



4- ¿QUE OBJETIVOS SE PLANTEARON LOS MISIONEROS?

El objetivo principal que se propusieron los misioneros fue la evangelización del aborigen, proceso que incluía tanto la conversión a la fe cristiana como la transformación del modo de vida. Implicaba cambiar al otro, *el indio*, en dos niveles analíticos: el de las *prácticas*,

⁵ Mapa extraído de Martini (1981:44). Con modificaciones

transformando las pautas culturales de un orden social basado en la movilidad espacial; y el de las *representaciones*, transformando el sistema de creencias a través de la incorporación de la doctrina de la Iglesia Católica.

La evangelización debe ser entendida, a su vez, como una práctica de imposición, sólo posible por la diferencia de poder entre los sujetos implicados en dicha relación. Presupone la presencia de etnocentrismo positivo (sea en la forma de paternalismo protector hacia el *buen salvaje* o de desvalorización de *los bárbaros*) y de hegemonía que habilita a uno de los sujetos (los sacerdotes) a transformar al otro (el indio). Transformar implica en realidad *reformar* al otro, entendiendo este concepto en términos del buen *encauzamiento* de las conductas de los sujetos a través del ejercicio de un poder disciplinario (Foucault 1995:175). Dicho poder, ejercido por los misioneros, tenía como función principal *enderezar* conductas. Por ello, el *encauzamiento* debía realizarse de manera individual sobre cada sujeto, analizándolo y diferenciando de sus singularidades aquellas que debían corregirse

El proceso de evangelización se inició formalmente con el primer viaje de los misioneros a las tolderías ranquelinas. Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez, que acompañaron a Mansilla en su excursión a las tolderías de Mariano Rosas y Baigorrita, debían acordar con los caciques la instalación de una misión tierra adentro. Para ello, era necesario acordar un tratado de paz con el Estado Nacional que garantizara la continuidad de la misión así como la protección de los sacerdotes.

La creación de una misión en territorio aborigen fue una de las estrategias planeadas por los franciscanos para abordar la evangelización del indio, pero esta estrategia no prosperó. Posteriormente se implementó el sistema de reducciones en la línea de frontera ubicadas en las cercanías de las instalaciones militares.

El 28 de febrero de 1868, anticipándose al viaje hacia las tolderías, el Padre Marcos Donati le escribe al cacique Mariano Rosas ofreciéndole:

"...la educación de la juventud por la enseñanza de los principios morales, religiosos y cristianos, base donde estriba la verdadera civilización, y felicidad de todo hombre..., he creído de mi deber como prefecto de este colegio de misioneros, aprovechar la ocasión que se me presenta en la persona del coronel [Plácido] López, el cual va a tratar la paz con Ud. Y así me dirijo a Ud. para ofrecérmele yo con algunos padres a fin de llenar y satisfacer nuestros deseos de ser verdaderos y amorosos padres para Ud. y para todas sus gentes. Ojalá que antes de concluir mis días, Dios me concediese el consuelo de ver verificada la paz para siempre duradera entre indios y cristianos. Espero que efectúe la paz que se trata entre Ud. y el coronel López, pues mucho me aflige ver peleas y matanzas entre hombres que dios ha creado para amarse y ayudarse; y haciendo la paz, tener algún día alguna entrevista con Ud. y su gente. Ha de saber Ud. que yo con los demás padres, hemos venido desde muy lejos, dejando las comodidades de nuestro país, para hacer el bien a los americanos y hacerlos felices a Uds." (Massa 1967:252 Tomo I)

Esta carta a Mariano Rosas revela que el primer paso que se propone el sacerdote es establecer la paz entre indios y cristianos, que era un requisito para iniciar la evangelización. Como ya se mencionó antes, en el presente trabajo consideramos que la evangelización es un caso particular de las múltiples relaciones interétnicas que se establecieron en la vida de frontera. Se trata de un proceso donde las relaciones entre misioneros y aborígenes no fueron continuas sino discontinuas, con ausencias e interrupciones y donde las imágenes del otro se entrecruzan, construyen y modifican a lo largo del tiempo.

5- ¿CUÁL FUE LA IMAGEN QUE LOS SACERDOTES CONSTRUYERON DEL ABORIGEN?

Los misioneros y autoridades eclesiásticas partieron de una imagen previa del aborígen, sobre la cual se centraría la acción evangelizadora con un objetivo específico: *reformatarlos*. Esta imagen anterior al encuentro con los indios influyó en la elección de las metodologías a implementar para la evangelización. Tal imagen se explicita en una carta que Monseñor Aneiros escribe al superior de los Padres Lazaristas (Buenos Aires, 15-XI-1872). A través de esta carta le solicita al Padre Superior que le comunique cuantos religiosos podrá enviarle para

la “*conversión de los pobres indios que en las fronteras de esta arquidiócesis yacen aún sepultados en las tinieblas de la ignorancia sin conocer a Dios*” (Massa 1967:229 Tomo I)

En otra oportunidad, el Padre Misionero Lazarista, Emilio George, escribe al superior de su Orden la siguiente caracterización de los indios de la tribu de Rondeau: “*El indio es bueno y muy apto para recibir el beneficio de la civilización cristiana. Que se lo tome por la dulzura y se quedará sorprendido por su docilidad*”⁶ (Massa 1967:231 Tomo I).

Para Nicoletti (1996), la imagen que se construye del aborigen es el producto de la captación dinámica de la realidad cultural, que por formar parte de un proceso histórico, no es estática, sino que conforma una construcción sociocultural que se define en su articulación con el grupo social y el contexto global. De acuerdo con esta argumentación, esperamos que la imagen que los misioneros franciscanos construyeron de los ranqueles se modifique a través del tiempo, ya sea por la intensificación de las relaciones entre estos actores sociales, la profundización del conocimiento del otro, como por los cambios políticos a nivel nacional. Las caracterizaciones del otro construidas de manera previa al encuentro fueron modificadas por nuevas imágenes construidas *in situ* a partir del contacto cotidiano.

La percepción del aborigen que se trasluce en los escritos de los sacerdotes antes de la conquista del desierto los muestra como un grupo humano heterogéneo, con capacidad de negociación. En la mayoría de los casos se los califica como resistentes a los valores impuestos por la Iglesia pero, en otros casos, aceptando y pidiendo la evangelización, el bautismo y la vida en la misión. Como veremos más adelante, esta imagen se modificará sustancialmente luego de la conquista del desierto, cuando la condición política, económica y social de los grupos indígenas se transforma. La dudosa categoría de ciudadanos argentinos a la que fueron incorporados estos grupos aborígenes anteriormente autónomos, implicó ante todo un estatus de subordinación política, social y económica que fue acompañado por la pérdida total de la capacidad de negociación frente al gobierno nacional.

⁶ Carta del Padre Emilio George, Lazarista, al Superior General de su Orden. Buenos Aires, 8-XI-1873

La correspondencia epistolar que intercambiaron los sacerdotes con noticias sobre la vida en las misiones, constituye una de las fuentes claves para reconstruir la imagen que los sacerdotes tenían de los aborígenes. El análisis de la correspondencia del Convento Franciscano de Río Cuarto revela que, en la medida en que se fue profundizando el contacto con los indios, los sacerdotes comenzaron a establecer distinciones dentro de esta categoría supraétnica. El conocimiento de ese “otro” que se produjo a partir de una relación casi permanente y fluida, va transformando en heterogénea a una categoría anteriormente considerada como homogénea: los indios (todos y cada uno de ellos).

Así, Fray Marcos Donati refiriéndose a los caciques Ramón y en Peñalosa expresa:

“...mi querido amigo [que] aún no se resuelve á declarar lo que piensa hacer, solo ha hecho una buena provista de bebida para ir á negociar por abajo y me ha ofrecido para que la compre”. Carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez. Villa Mercedes, 25 de Enero de 1875. Documento N° 498, AGSF (Tamagnini 1995:62).

“Aquí tenemos la dicha de tener de visita más de trescientos Pampas; entre estos figura el hijo de Manquñer de Mariano y nuestro común amigo Peñalosa el viejo, que ha venido á tratar de rescatar a una familia Pampa que trajeron por travesura de tierra adentro los indios de la Totorita”. Carta de Marcos Donati a Padre Moisés Alvarez. Villa Merced, 30 de Abril de 1875. Documento N° 524, ACSF (Tamagnini 1995:62)

Las cartas también revelan la visión negativa de los sacerdotes sobre el accionar de los aborígenes. Así se expresa Fray Marcos Donati:

“Ahora el hijo de Mariano asistido por Camargo quieren marchar para San Luis [a robar] (...) Lucho, el amigo de V.P. se ha establecido entre los indios de las garillas, es decir aquí a la orilla, no sabemos porqué, sin embargo se puede sospechar mal de esto. Mariano con sus cartas anatemiza á los indios gauchos, pero entre tanto nada les hace, asi es que mi corazón lo tengo bastante desazonado con los indios. Toda esta tarde he alegado con el hijo de Mariano, Amonao se llama, estaba muy fastidiado yó para con los indios, les he tratado de Bárbaros y he dicho que algunos merecen ser ahorcados. No creo que quieran perder la paz sabiendo que las cosas de la guerra se van arreglando”. Carta de

Marcos Donati a Moysés Álvarez. Villa Merced, 16 de diciembre de 1874. Documento N°458, ACSF (Tamagnini 1995:59)

Esta carta revela el accionar estratégico de los aborígenes, planificando los malones en el momento en que el Estado está en guerra y las fronteras interiores desprotegidas. Los sacerdotes consideran negativo el accionar de los aborígenes, quienes por un lado solicitan la paz y las raciones correspondientes a los tratados firmados pero por el otro no dejan de hacer incursiones para robar ganado y otros bienes. Los caciques se excusan argumentando que no tienen autoridad sobre sus capitanejos para detener estas acciones, sin embargo los sacerdotes creen que se trata de maniobras planeadas o bien permitidas por los propios caciques. Las siguientes son palabras del Prefecto Moisés Álvarez e ilustran el punto tratado:

“...relativamente a los indios no he mudado de modo de pensar; creo que son una punta de pícaros astutos (...) Ramón una vez que hubiese robado à su satisfacción habia de pedir la paz para dar lugar a otro que robe...”. Carta de Moysés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 6 de junio de 1877. Documento N° 739, ACSF (Tamagnini 1995:112)

“...sólo siento que los indios del desierto, parece que lo hacen a propósito, acaban de hacer las paces, y como para probar que jamás han de tener seriedad alguna se largan a hacer sus correrías con una audacia inaudita...”. Carta de Moysés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 6 de septiembre de 1878. Documento N° 923, ACSF (Tamagnini 1995:117)

Por otra parte, el gobierno nacional tampoco cumplía con sus compromisos. Los pagos de los aborígenes que servían como soldados en el ejército se realizaban con retrasos de hasta doce meses y a veces nunca se cumplían. Al respecto el prefecto Moisés Álvarez refiere que:

“Cada día sufro un nuevo desengaño que me confirma la inutilidad de ocuparse de los indios, pues yá veo en lontananza el resultado triste que necesariamente tienen que dar, imposible de remediarlo, pues, viene de donde debiera venir el remedio”. Carta de Moysés Álvarez a Marcos Donati. Río Cuarto, octubre 30 de 1877. Documento N° 788, ACSF (Tamagnini 1995:114)

De esta manera, la visión del aborígen fue cambiando en la medida en que el proyecto evangelizador comienza a concretarse. Desde el ofrecimiento que el Padre Marcos Donati le

hace al cacique Mariano Rosas, proponiendo ser “*amorosos y verdaderos padres para usted y toda su gente*” (Tamagnini op. cit.), hasta que se inicia la persecución y masacre de aborígenes con el avance del ejército de Roca, “los indios” pasan a transformarse en una categoría heterogénea. Teniendo en cuenta las expresiones utilizadas en las fuentes documentales, con frecuencia se distinguen dos subcategorías dentro de la misma categoría “indio”: 1- los *indios amigos* de los sacerdotes quienes estaban reducidos y aceptaban la vida en las misiones; y 2- los *indios que conservaban su independencia* y que negociaban con el gobierno a través de los sacerdotes para obtener diferentes beneficios. Estos eran los *pícaros, bárbaros, astutos* de los que hablan los misioneros. Ellos pudieron conservar su autonomía y capacidad de negociación hasta 1879.

6- ¿CUALES FUERON LAS ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LOS SACERDOTES PARA LOGRAR SUS OBJETIVOS?

En éste punto debemos introducir una diferenciación dentro de la categoría *indio* que nos permita comprender la singularidad de las estrategias empleadas por los sacerdotes en la conversión de los aborígenes. Bechis (1998) ha introducido una primera distinción en su análisis de la participación de los aborígenes en las luchas políticas entre los diferentes sectores de la sociedad “criolla” durante el siglo XIX. Esta autora plantea la existencia de “indios aliados”, es decir, soberanos, libres e “indios amigos”, reducidos y sometidos que sólo responden a los mandos militares de la sociedad nacional. Ratto (1998), en referencia al “trato pacífico con los indios” instaurado por el gobierno de Rosas, también reconoce esta distinción, agregando una nueva categoría: “tribus hostiles”:

“Las tribus amigas, en virtud de una de las propuestas del gobierno presentadas por Rosas en 1827, habían aceptado establecerse en forma permanente dentro de la línea de frontera. Las tribus aliadas mantenían su habitat en las pampas cumpliendo un servicio de “espionaje”. En efecto, existían grupos que, sin haber participado formalmente de las negociaciones de paz realizadas con el gobierno desde 1826 o, aún habiéndolo hecho, optaron por mantener sus asentamientos tradicionales. La relación con estos grupos comprendía un acuerdo tácito de no agresión pero principalmente un servicio de

información sobre el movimiento de las tribus hostiles. Para estas tribus, los fuertes de la frontera se convirtieron en puntos nodales de su relación con la sociedad blanca tanto para la realización de sus actividades de comercio como para enviar sus informes a las autoridades provinciales, servicio que era pagado mediante la entrega de “vicios” (Ratto 1998: 42).

Por otra parte Villar (1998) reconoce esta misma distinción (indios amigos, aliados y hostiles) que se entrecruzan con dos categorías nuevas: comarcanos y extracomarcanos. La primera hace referencia a los indios “del lugar” por oposición a los “extranjeros” a los que hace referencia la segunda categoría:

“...la nueva etapa de las relaciones indígenas encarada por Rosas se desarrollará en el marco de un sistema que comenzó a diseñar en 1827 y que perfeccionaría en los años de su primera gobernación bajo el nombre de negocio pacífico de indios, asignándole financiamiento estatal. Se trataba de organizar un cuidadoso programa de actividades basado sobre todo en mecanismos de captación personal y disciplinamiento para generar: a) la adhesión como amigos de los caciques que hemos denominado comarcanos (de la comarca o del lugar por oposición a los llamados chilenos), entre quienes Rosas irá seleccionando sus interlocutores futuros; y b) la incorporación como amigos o aliados aún de ciertos grupos extraterritorios que cumplieren la condición de encontrarse enfrentados con quienes constituían en 1827 y por algunos años más- el núcleo principal de indígenas hostiles, es decir la alianza Pincheria-Boroganos-Ranqueles a la que Rosas terminara por deshacer luego de un paciente trabajo diplomático militar - exitoso a veces, ineficaz otras - que le demandaría invertir recursos y energías por casi siete años hasta que sólo los Ranqueles conservaron su autonomía (Villar 1998:92-93).

Teniendo en cuenta los conceptos planteados por los autores citados, consideramos que para 1870, podemos establecer una distinción entre los ranqueles que permanecieron en su territorio manteniendo su autonomía y aquellos que voluntariamente se trasladaron hacia las reducciones de la frontera. A los primeros denominaremos con el término *indios soberanos* ya que si bien se acogieron a los tratados de paz, seguían conservando el dominio de sus tierras y tomaban decisiones políticas independientes. Desde esa posición negociaron con el gobierno sin estar condicionados a ocupar determinados espacios y realizar específicos “operativos militares” como es el caso de los “indios aliados”. Para referirnos a aquellos aborígenes que se

redujeron voluntariamente en la frontera utilizaremos indistintamente el término “indios amigos” o “indios reducidos” tal como lo definen y aplican los autores que hemos citado.

La evangelización de los indios ranqueles tuvo mayor continuidad y eficacia entre los “indios amigos”. Estos se establecieron voluntariamente en las reducciones de los franciscanos y recibieron de estos una acción e influencia más sistemática y continua. Aunque, como veremos, los resultados no fueron necesariamente los esperados por los sacerdotes.

6-1 Estrategias utilizadas en la interacción con los “indios soberanos”

Los “indios soberanos” establecieron con los franciscanos un contacto más esporádico e indirecto, conforme a sus propios objetivos y necesidades. Las relaciones entre ambos sujetos se generaron a través de los siguientes canales:

a) Viaje de los sacerdotes a las tolderías. El plan evangelizador incluyó desde el primer momento, a todos los ranqueles. Por ello, la primera de las estrategias ensayadas por los sacerdotes fue el contacto directo con los caciques ranquelinos, que se cristalizó a través del primer viaje tierra adentro que realizan los padres Marcos Donati y Moisés Álvarez, junto con Mansilla en 1870. El proyecto inicial de los franciscanos era, como hemos planteado, el establecimiento de una misión en las tolderías, para lo cual se requería el permiso de los caciques principales. No obstante, este proyecto quedó condicionado al establecimiento de los tratados de paz con el gobierno nacional.

Durante ese primer viaje de Marcos Donati y Moisés Álvarez, los sacerdotes ofrecieron “*bautizar, casar y salvar todas las almas que quisieran recurrir al auxilio espiritual de su ministerio*” (Mansilla [1870] 1947 XXIV:129). Allí bautizaron a varios niños entre los cuales se hallaban los hijos de Mariano Rosas y Baigorrita.⁷ El segundo viaje de los misioneros hacia las tolderías se realizó en el año 1872, cuando los sacerdotes Moisés Álvarez y Tomás María

⁷ Según datos de la Relación entregada al P. Visitador por el Prefecto Marcos Donati (año 1871), en este viaje se bautiza a 18 niños.

Gallo, partieron desde Villa Mercedes hacia Leuvucó y Poitahue, comisionados por el entonces Jefe de Fronteras, el general José Miguel Arredondo. El objetivo era establecer la paz con los caciques Mariano Rosas, Baigorrita y Ramón. El tratado de paz se firmó en Poitahue el 20 de octubre de 1872 y debía durar 6 años con posibilidad de renovación (previo acuerdo de ambas partes) una vez terminado el plazo.

Posteriormente al viaje de los sacerdotes Gallo y Álvarez en 1872, Fray Marcos Donati llega en dos ocasiones a las tolderías ranquelinas, sin comitiva del gobierno nacional, con el objetivo de negociar cautivos y de superar las dificultades que hacían peligrar la paz firmada meses antes. En referencia a éste hecho Fray Moisés Álvarez se expresa de la siguiente forma:

“No dudo que las persuasiones del P. Donati convencieron á los indios porque después no intentaron invadir y es de advertir que en este tiempo, puede decirse, se puso a prueba la debilidad de los indios. Como es sabido, por la revolución del 74 quedó la frontera casi abandonada, pudiendo los indios invadir y hacer estragos que hubieran querido y sin embargo, nada sucedió”. Relación breve de Moisés Álvarez al Venerable Discretorio, Junio de 1880. Documento Nº 1160b, AGSF (Tamagnini 1995:303).

A pesar del acuerdo firmado, no se obtuvo el consentimiento de los caciques para establecer una misión en las tolderías. Por lo tanto el plan de crear misiones en territorio ranquelino quedó anulado en gran parte debido a los conflictos y violaciones de los acuerdos por parte del gobierno y de los aborígenes. Se replantea, entonces, el proyecto evangelizador a través del establecimiento de reducciones en la línea de frontera ubicada sobre el Río Quinto.

b) Contacto con los indios enviados a los fuertes a recibir las raciones. El contacto de los misioneros con los indios que se trasladaban a los fuertes y comandancia de la frontera (principalmente Villa Mercedes) estuvo monopolizado por el intercambio (compra / venta) de cautivos. Los riesgos y el costo que implicaban los viajes a las tolderías hacían conveniente que las negociaciones por cautivos se realizaran durante la permanencia de los indios en la frontera:

“En cuanto á haberme hecho cargo de redimir á cautivos por invitacion de la Sociedad de Beneficencia del Rio Cuarto, es positivo que he aceptado. Pero mi intención no ha sido obligarme ir á tierra adentro, aunque me parece que yo no tendria dificultad ir si la necesidad lo exigiera. Por ahora no he proyectado ir porque seria un gasto enorme para un pobre como yó sin sacar mayor provecho, porque lo que podria conseguir yendo, lo consigo mejor quedando, cuando vienen centenares de indios por recibir las raciones del tratado”. Villa Mercedes, 7 de julio de 1876. Carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez. Documento N° 629, ACSF (Tamagnini 1995:68).

Respecto de los cautivos, los sacerdotes y los caciques (o sus enviados diplomáticos) con frecuencia utilizaban dos formas de negociación. En primer lugar, realizaban el intercambio de prisioneros: los aborígenes que había sido capturados por las partidas militares en sus entradas punitivas y que luego eran llevados a los fuertes, se reemplazaban por los cautivos obtenidos por los aborígenes en los malones realizados a las poblaciones de la frontera. En segundo lugar, intercambiaban cautivos por dinero, hacienda u otros bienes. Ambos casos se explicitan en las siguientes cartas que los caciques Mariano Rosas y Epugmer Rosas enviaron al Padre Donati:

“...le mando dos cautivos los otros tres quedan en mi poder estos quedan porque la mujer me dise que quiere que benga el marido a buscarla para yr con mas comodidad con estos chasques quiero que me manden dos chinitas que los chasques les diran cuales son también le encargo que me junten todos los cautivos que llebaron de aca y me mande adisir el numero y los nombres de ellos para que los dueños de esas familias agan diligencias aca y busquen como cambiarlos...”. Carta de Mariano Rosas a Marcos Donati. Leubucó 26 de marzo de 1872. Documento N° 219, ACSF (Tamagnini 1995:08).

“Mi padre tenga en bista que por su benida hemos hecho cuanto hemos podido manarle las dos cautivas que le mandamos le remito unas espuelas para que me las haga poner rodajas mas antes le habia tres limas y un martillo y una atinca tambien le pido que me mande un poncho un sombrero una ollita chica dos de arros un reposito para una chiquita un bestidito un tirador bordado un corte de paño fijo sin otro motivo...” Carta de Epumer Rosas a Marcos Donati. Leubucó 30 de julio de 1873. Documento N° 321, ACSF (Tamagnini 1995:16)

c) Correspondencia enviada por los sacerdotes a los caciques de tierra adentro. El contacto esporádico que los sacerdotes establecieron con los caciques soberanos a través de sus

enviados fue complementado por una correspondencia fluida. En las cartas que los misioneros remitieron a las tolderías se ofrecía la evangelización a los indios y se solicitaba el apoyo de los caciques. Sin embargo, los temas predominantes están referidos a las negociaciones por la paz y a los pedidos de información sobre los cautivos que requerían el gobierno y las sociedades de beneficencia.

6-2 Estrategias empleadas para la conversión de los "indios amigos"

a) Creación de Reducciones. Se pueden identificar al menos tres centros espaciales desde los cuales se desarrolló la acción evangelizadora de los sacerdotes franciscanos. El primero de ellos se instaló cerca de Villa Mercedes (San Luis), un lugar estratégicamente ubicado por ser asiento de una comandancia militar, hacia donde los aborígenes se desplazaban para recoger sus raciones. Allí Fray Marcos Donati estableció una colonia indígena con el acuerdo del general Arredondo. El segundo centro evangelizador se instaló en el fuerte Sarmiento, en donde, desde 1874, Fray Moisés Álvarez organizó una reducción. Allí fue nombrado capellán, condición que le permitió reforzar su autoridad ante los soldados y aborígenes. El tercer centro fue la reducción que recibió el nombre de Las Totoritas, cercana al fuerte Tres de Febrero. Se mencionan en las cartas otros asentamientos aunque de menor importancia como Santa Catalina y El Molle.

Los sacerdotes encontraron trabas para establecer las misiones al no disponer de un lugar físico propicio. Por un lado, los caciques ranquelinos no autorizaron este tipo de reducciones en su propio territorio. Por otro lado, el gobierno (nacional y provincial) tampoco facilitó los terrenos necesarios para reducir a los indios. El problema de la tierra aparece como un tópico importante en la correspondencia entre los sacerdotes:

"Según la carta de V.P., me confirmo siempre mas que los actuales gobernantes no quieren reducciones, pero si la sumisión de los indios por medio de las dispersiones de ellos. En una palabra, reducirlos en un estado como se halla en los tiempos presentes la nación hebrea que no forma población reunida. (...) yo no tengo datos seguros que el futuro Presidente quiera favorecer a nosotros o a los indios". Carta de

Marcos Donati a Moysés Álvarez. Villa Merced, 1 de septiembre de 1874. Documento N° 451, ACSF (Tamagnini 1995:58).

“En Villa Merced el Gobierno Provincial, nada de terreno ha podido dar para las misiones. A donde quiera que me asome para ver si hay como colocar en algún punto á los indios, todos los vecinos se asustan por lo que pueden tener de vecinos á los indios y unánimemente exclaman, no traiga esos malos vecinos y así todo va quedando en la nada. Respecto del terreno he telegrafiado al Ministro Alsina, hasta ahora no he sido honrado con el contexto”. Carta de Marcos Donati a Moysés Álvarez. Río Cuarto, 22 de noviembre de 1875. Documento N°581, ACSF (Tamagnini 1995:67)

El padre Marcos Donati reclamó constantemente por un lugar definitivo para establecer un *pueblo de indios*. Los pedidos registrados se iniciaron en 1874 y aún en septiembre de 1878 la situación no había sido resuelta. La carencia de un espacio físico definitivo para establecer a los indios fue un obstáculo importante para dar continuidad y solvencia al proyecto evangelizador. Las familias de aborígenes que se redujeron voluntariamente permanecieron en las cercanías de los fortines, sin terrenos propios. Posteriormente, la orden de la militarización de los aborígenes⁸ entorpeció la acción de los sacerdotes al someterlos a la autoridad directa de los jefes de frontera.

El reclamo por la tierra está presente también en las cartas de los ranqueles que voluntariamente decidieron vivir entre los cristianos:

“cuando nos sometimos (...) nos prometió [el general Arredondo] que el Gobierno nos daría tierras en que vivir y todos los recursos nesarios y asta el presente nada se los á cumplido con respecto a los terrenos que bamos a los cuatro años que es esto que las raciones se los da diariamente que los sueldos en cuando en tarde en que estamos Conforme, se nos prometio dar Bueyes Bacas y hobejas Caballos y yeguas para tener y criar y un hombre para que nos enseñen a trabajar a nosotros y nuestros hijos, nosotros desde que binimos estamos cumpliendo con el gobierno y cumpliremos, siempre mientras Dios nos de vida (...) [también reclaman que no se los comprometa a marchar para el ejército en tanto no sea una orden del gobierno nacional. Firman esta carta varios padres de familia]”. Villa de Mercedes, Agosto 14 de 1875. Carta de Martín Simón (capitanejo) Francisco Mora (lenguaraz) y Martín López

⁸ En 1876 se obliga a los aborígenes residentes en las cercanías de los fortines a prestar servicio militar.

(secretario) a don Pablo Pruneda (representante del Gobierno de San Luis). Documento N° 552, ACSF (Tamagnini 1995:28)

De esta manera, los indios reducidos no recibieron ninguno de los beneficios prometidos por abandonar la vida tierra adentro y asentarse en las cercanías de los fortines. Sin embargo, aún con la precariedad de recursos materiales y sin un lugar definitivo para el asentamiento, los sacerdotes franciscanos continuaron su plan evangelizador en las reducciones de la frontera (Figura 4).

Figura 4: Acción de los franciscanos entre los indios “pampas”⁹



⁹ AGN. Tomado de Zaravella (1983, anexos)

b) La educación formal de los niños, tanto varones como mujeres, que, por separado eran escolarizados por miembros de la comunidad civil. Como en toda relación interétnica era necesario asegurar un grado mínimo de inteligibilidad. Esta necesidad se acentuaba en aquellos casos en los que se deseaba transmitir una doctrina compleja y ajena a quien la recibía, como lo era el cristianismo para los aborígenes. En estas circunstancias, alcanzar la comprensión del otro constituyó una preocupación constante para los sacerdotes. Con este fin emprendieron (a posteriori del contacto) el estudio de la lengua mapuche y solicitaron al:

“Señor Gobernador de Mendoza (...) un libro de 682 páginas, contiene la Gramática, Doctrina Cristiana, versos á Coro a los principales Santos Jesuitas, Pláticas, y por fin tres pequeños Diccionarios, pero muy completos, son rarísimas las palabras que no están conformes con el idioma de éstos”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 8 de julio de 1875. Documento N° 537, ACSF (Tamagnini 1995:100).

El objetivo de la catequización era lograr la *conversión* del aborígen. La misma implicaba tanto un cambio sustancial en el modo de vida como también la comprensión de la doctrina cristiana y el compromiso para recibir los sacramentos, en especial, el bautismo, a través del cual se lograba la inclusión del aborígen dentro de la categoría *cristiano*. El aprendizaje de la lengua aborígen perseguía una razón meramente utilitaria. No se trataba de conservar el “idioma de los indios” sino de aprenderlo para facilitar la comprensión en estos últimos de los conceptos que se deseaba transmitir. Este era un primer paso necesario para posteriormente enseñar a los aborígenes el español y suprimir definitivamente cualquier obstáculo en la comunicación.

c) La educación no formal de los adultos a través del discurso y del trato cotidiano con los indios. Las cartas de los sacerdotes ponen de manifiesto las prácticas y creencias aborígenes que los misioneros debían erradicar definitivamente. Entre ellas se destacan la poligamia, la ingesta de bebidas alcohólicas, el robo de diferentes bienes, el tráfico de cautivos y la continuidad del sistema de creencias propio de los aborígenes.

El exceso en la bebida constituyó una preocupación persistente tanto para los sacerdotes como para los caciques reducidos:

“Linconao me encarga que diga á V.P. que encarga mucho á Ud. y á Morales su gente para que no chupen y para que no peleen”. Carta de Marcos Donati al Prefecto Moysés Álvarez. Río Cuarto 25 de agosto de 1875. Documento Nº 553, ACSF (Tamagnini 1995:64); *“Nicolás no ha venido todavía y estoy temiendo que a causa e las chupandinas de los indios, se quede [tierra adentro] unos 8 o 10 días más”.* Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Río Cuarto 28 de agosto de 1874. Documento Nº 450 b, ACSF (Tamagnini 1995:95)

Por otra parte, la continuidad de las explicaciones tradicionales a los acontecimientos de la realidad constituyó una preocupación constante para los sacerdotes, quienes vieron en estos hechos un fracaso de su tarea evangelizadora:

“Villarreal y Linconao¹⁰ están sumergidos en una profunda tristeza por la invasión de los gualichos en Sarmiento. Es preciso que se ponga en guardia V. P. No sea que cometan alguna barbaridad de costumbre. Yo los he amonestado que no crean en semejantes disparates, pero mis palabras dudo que produzcan el efecto que me he propuesto conseguir...”. Carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez. Río Cuarto 4 de octubre de 1875. Documento Nº 567 ACSF. (Tamagnini 1995:65).

El *gualicho* fue una de los conceptos de mayor continuidad y persistencia entre los ranqueles reducidos. Aún luego de varios años de vivir entre los cristianos, los aborígenes recurrían a este concepto para explicar situaciones límites como la viruela, enfermedad mortal para la mayoría de ellos. Mansilla relata su percepción del significado del *gualicho* para los ranqueles. El lo homologa al *demonio*, entendido como un espíritu maligno con el que hay que negociar a fin de conservar la salud y el bienestar. Cuando Mansilla arriba a las tolдерías expresa:

“...las viejas brujas, en virtud de los informes y detalles que recibían, descifraban el horóscopo, leyendo en el porvenir, relataban mis recónditas intenciones y conjuraban el espíritu maligno, el gualicho” (Mansilla [1870] 1947:129).

¹⁰ Dos caciques reducidos.

Las *brujas*, como las denomina Mansilla, cumplían una función social importante:

“...para ir a malón, consulta; para saber si lloverá habiendo seca, consulta; para saber de qué está enfermo el que se muere, consulta. Y si los hechos augurados fallan, ¡adiós, pobre bruja! su brujería no la salva de las garras de la sangrienta preocupación: muere” (Mansilla [1870] 1947:130).

Por otra parte, los sacerdotes se veían en la dificultad de desvincular al bautismo de la situación de muerte, ya que los aborígenes asociaban este sacramento a la presencia del *gualicho*:

“...por una parte estoy contento porque uno solo se ha perdido [ha muerto sin ser bautizado], los otros han sido bautizados, es pues creíble que Dios mirará con piedad; por otra parte me disgusta que todos se hayan muerto, porque ha quedado ya cierto temor al bautizo, porque se han muerto todos aquellos que he bautizado”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 29 de octubre de 1875. Documento N° 575, ACSF (Tamagnini 1995:103).

Las situaciones de muerte inminente, como lo era la viruela para la mayoría de los aborígenes que la contrajeran, ponen de manifiesto la continuidad de las prácticas y creencias propias; y en evidencia cierto “fracaso” de la evangelización, en términos de sostenimiento de la fe católica.

Otro aspecto condenado por los sacerdotes fue la persistencia de las alianzas poligámicas, aún entre los indios reducidos:

“Estoy enojadísimo con los indios porque se les ha puesto que han de redoblar sus casamientos. El General les ordenó que no se casasen mas que con una y los ya casados no contrajesen segundas nupcias, pues si señor, hace pocos días que un indio viejo como Cardozo, con muchos hijos y nietos, volvió a casar”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 13 de agosto de 1876. Documento N° 642, ACSF (Tamagnini 1995:108).

d) La transformación de los sistemas de movilidad – asentamiento – subsistencia propios de los aborígenes. La vida en la misión produjo un quiebre en los circuitos de movilidad de los aborígenes al propiciar la sedentarización y la dependencia de prácticas agroganaderas.

“...el maíz que traje de ahí ya se sembró, he hecho dos partidas con él, uno con Villarreal y otro con Nicolás, tengo otros partidos también, pienso que este año los indios tendrán bastante maíz, sandías, etc., etc.”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Río Cuarto, 22 de noviembre de 1874. Documento N° 475, ACSF (Tamagnini 1995:96).

“He conseguido que los indios siembren como seis almudes de maíz. Estos están muy contentos porque al fin les entregaron las 200 vacas, ya tienen 12 lecheras, es decir, que amanzan, les he aconsejado que hagan quesos”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 24 de diciembre de 1874. Documento N° 487, ACSF (Tamagnini 1995:97).

El nuevo patrón de subsistencia de los indios reducidos incluía la siembra de frutas y hortalizas para el consumo así como la ganadería a pequeña escala. También recibían sueldos por el servicio prestado en los fuertes.

e) La administración de sacramentos, principalmente, el bautismo, que permitía la inclusión del “indio” dentro de la categoría de “cristiano”. Este sacramento puede ser considerado un rito de pasaje que instituye un nuevo “estado”. Se trata de un acercamiento simbólico al nosotros, aunque la desigualdad económica, política y social continúa presente.

El objetivo del bautismo era lograr la *conversión* en el sentido mencionado anteriormente. Sin embargo, en situaciones límites, se administraba el bautismo aún sin que el sujeto comprendiera los principios cristianos. El objetivo en este caso era la *salvación* del alma ante una muerte inminente. La mayoría de estos bautismos se producían durante las epidemias de viruela, aunque los aborígenes ocultaban su estado a fin de evitarlo y morir conforme a sus propias creencias:

“Aquí siguen muriendo indios de viruela; algunos no quieren saber de bautismos porque creen que por eso han de morir; no hago mayor esfuerzo porque las cosas santas no se han de dar a los puercos; más

en efecto de ignorancia que de malicia; sin embargo algunos se bautizan". Carta de Marcos Donati a Moysés Álvarez. Villa Merced, 6 de enero de 1878. Documento N° 812, ACSF (Tamagnini 1995:78).

"...me apuré a volver por razón de la viruela aunque encargase muchísimo que llamasen al Cura en caso de peligro de muerte no se ha cumplido nada porque los indios no han avisado y dos se han muerto sin bautizo...". Carta de Marcos Donati a Moysés Álvarez. Villa Merced, 21 de febrero de 1879 Documento N° 992, ACSF (Tamagnini 1995:88).

Uno de los aspectos centrales del bautismo era el cambio de nombre de los aborígenes. Los sacerdotes reemplazaban el "nombre indio" por el "nombre cristiano" que oficializaba la nueva pertenencia a la comunidad cristiana. Tal estrategia pone de manifiesto la relación de dominación y la imposición de una nueva identidad (cristiano) que se instala en oposición con la anterior (indio e infiel). Otro sacramento administrado por los sacerdotes era el casamiento, aunque los sacerdotes debieron flexibilizarlo para incluir el rito indígena. La preocupación principal en este sentido era lograr instaurar la unión monogámica, el ritual cristiano "oficializaba" a la primera esposa y la erigía como la única posible.¹¹

7- ¿CUÁL FUE LA IMAGEN QUE LOS ABORÍGENES CONSTRUYERON DE LOS MISIONEROS? ¿SE DIFERENCIA A LOS MISIONEROS DEL COLECTIVO WINKA O CRISTIANO?

Como numerosos autores han destacado, desde la obra de Barth (1976) el proceso de construcción de la identidad implica el reconocimiento de un límite diferenciador de un "nosotros" y de un "otro". Dicho límite es flexible y se reactualiza en función del contexto en el que la identidad emerge o se "enmascara" (Hernández 1993). Desde el punto de vista de los aborígenes los "otros" eran los *winkas*, es decir, blancos y cristianos, caracterizados por una serie de atributos que los diferenciaban como el color de la piel, la deshonestidad y la traición hacia los indios, un modo de vida propio y hasta un espacio definido sobre el cual se declaraban soberanos.

¹¹ Según el informe elevado por Marcos Donati al Inspector de Misiones, en las reducciones se realizaron 26 matrimonios (sólo uno según el ritual católico) y al menos 16 bautismos (Documento N° 1101, ACSF)

Es necesario preguntarse sobre si los sacerdotes eran considerados miembros de este grupo social (*los winkas*) o si de alguna manera los aborígenes les asignaban atributos que los separaban de la categoría citada. En las cartas de los caciques se observa que los misioneros poseían atributos diferenciadores del resto de los cristianos que los hacían confiables y aptos para representar los “negocios e intereses” de los indios:

“...quedo agradecido de todo lo q hacer a beneficio nuestro. También quedo dispuesto hacerles comprender q mas vale p mi la influencia de un Sacerdote q el poder militar q los Reverendos padres Moisés y Gallo comisionados p el tratado de paz y recomendados por su santidad podrán explicarles mejor son respecto al arreglo hecho y trangido por ambas partes”. Carta de Mariano Rosas a Marcos Donati. Leuvucó, 25 de octubre de 1872. Documento N° 257, ACSF (Tamagnini 1995:9).

En los términos utilizados para dirigirse a los sacerdotes - que no están presentes en otras cartas dirigidas a los jefes militares u otros personajes de la vida en la frontera - se reconoce una relación de cercanía y respeto. Entre otros, es frecuente encontrar apelativos como los siguientes: “*compadre*”¹², “*Muy Sor mio de mi aprecio y rrespeto*”¹³, “*mi Reberendo padre y amigo*”¹⁴

Otro aspecto de la visión que los aborígenes construyeron de los sacerdotes está relacionado con la vinculación de éstos últimos con cuestiones sobrenaturales. Se les asignaba cierto poder derivado de su vinculación con Dios:

“...tenga la bondad demandarme e pedido queleyse al tiempo desirle que hera un asador un poco de añil dos pares de tigas una dosena de cucharas una piesa de sinta de lana colorada un poco de café un poco de almidon anombre de sus hijas que las tengo enfermas y un poco de amanzana Martina dise que le mande una hollita chiquita y dise que benga que solo con berlo sanará”. Carta de Tripaimán de Rosas a Marcos Donati. Leuvucó Julio 27 de 1873. Documento. N° 324 ACSF. (Tamagnini 1995:17).

¹² ACSF. Doc. N° 283. Poitague, Enero 15 de 1873. Carta de Manuel Baigorria a Marcos Donati (Tamagnini 1995:13).

¹³ ACSF. Doc. N° 292. Leuvucó Marzo 15 de 1873. Carta de Mariano Rosas al General Arredondo (Tamagnini 1995:14)

¹⁴ ACSF. Doc. N° 394. Leuvucó Marzo 2 de 1874. Carta de Mariano Rosas a Marcos Donati (Tamagnini 1995:20).

“La presente lleva por objeto saludar a Ud. Con el debido respecto que le profesa un amigo y amas respetando los vinculos que lo unen con el ser divino me tomo la libertad de dirigirme a Ud. Por ser una persona que adoro y respeto”. Carta de Juan Villarreal a Marcos Donati Sarmiento, Mayo 17 de 1874. Documento N° 413, ACSF (Tamagnini 1995:22).

8- ¿QUÉ OBJETIVOS SE PLANTEARON LOS ABORÍGENES EN EL CONTACTO CON EL OTRO?

Retomaremos aquí la distinción planteada mas arriba entre “indios soberanos” e “indios reducidos”. Entre los primeros, envían cartas a los sacerdotes: Mariano Rosas, Manuel Baigorrita, Ramón Cabral, Epugmer Rosas, Tripaimán de Rosas, Cristo Naguelché, Llanquetrún, Cayupán y Millalaguen. Entre estos, la correspondencia más fluida es de Mariano Rosas y Baigorrita. En la segunda categoría encontramos cartas de Juan Villarreal, Martín Simón, Martín López y Linconao Cabral. Analizaremos los objetivos de ambos grupos de aborígenes¹⁵.

8-1 Indios Soberanos: sus objetivos

Al establecer relaciones fluidas con los misioneros los “indios soberanos” se proponían buscar mediadores adecuados que representaran sus intereses ante las autoridades del gobierno nacional. De tal manera, a través de dicha relación y conservando la paz acordada en los tratados intentaban obtener el mayor beneficio económico. La paz en sí misma fue considerada como un estado en el cual se podían obtener numerosos beneficios:

“Querido padre usted es el unico a quien puedo dirigirme con mas gusto que a ningun otro para decirle que medie con el coronel a fin de que no se interrumpan las paces por la invasión de Peñalosa que como era mi natural después de una tan larga espera nosotros llegamos tarde para poderla evitar. Ahora solo en usted esperamos para que la paz se haga duradera y nos traiga consigo los beneficios

¹⁵ Las categorías de *indios soberanos* e *indios reducidos* no son fijas e inmutables. Los aborígenes pasan de una a otra a través del tiempo.

que le son inherentes a ella...". Carta de Juan Villareal a Marcos Donati. Carriló, 28 de febrero de 1871. Documento N° 173, ACSF (Tamagnini 1995: 5)

Los sacerdotes fueron mediadores en la relación de intercambio de cautivos o bienes que se estableció entre el gobierno y cada aborigen poseedor de cautivos en particular. Si bien este tipo de intercambio fue facilitado a partir de la firma de los tratados de paz, existen antecedentes de sacerdotes que oficiaron de intermediarios antes del tratado celebrado en 1872.

Así, cuando Mansilla llega en 1870 a las tolderías de Mariano Rosas, se encuentra con el Padre Vicente Burela (figura 5), un sacerdote de la Orden de los Dominicos, enviado por el gobierno de Mendoza con un cargamento de arguardiente con el objetivo de rescatar los cautivos que se habían obtenido en la invasión a la Villa de La Paz, el 23 de noviembre de 1868. Sobre el caso, Don Nicodemo Ponce escribe al Ministro de gobierno:

"...ha sido encabezada por un casique cuyo nombre ignoro, por el bandido Camargo que encabezó la del 18 de agosto último y por unos Videlas de San Luis (...) Acompaño una lista de las personas asesinadas y cautivas [falta la lista en el original] para que Ud. poniendola en noticias del Sr Gobernador recabe de el una medida tendente al rescate de estos y si fuese posible otra para proporcionar algunos auxilios de ropa a las familias que han quedado desnudas. En orden á ésta última solicitud debo recomendar el digno proceder del religioso dominico frai Vicente Burela quien ha remitido ya algunos objetos con este destino". Carta de Don Nicodemo Ponce al Señor ministro de gobierno. Mendoza, noviembre 28 de 1868. Carpeta 123, Documento N° 36, Archivo Histórico Provincial (Mendoza).

Respecto a la presencia del Padre Burela en las tolderías Mansilla expresa:

"El padre Burela, que, como se sabe, había llegado de Mendoza dos días antes que yo, con un cargamento de bebidas y otras menudencias para el rescate de cautivos, también andaba por allí, ocupando un puesto (...) Esta vez, el que hacía el gasto ostensiblemente era Mariano Rosas [se refiere a la invitación de la comida y la bebida], en realidad el Estado, que le había dado sus dineros al padre Burela para rescatar cautivos" (Mansilla[1870] 1947:131 y 141).

Figura 5: Fray Burela (misionero dominico de Mendoza) con ranquelinos en Mendoza. Año 1875¹⁶.



Además del beneficio económico de los tratados de paz y el rol que los sacerdotes jugaron en la concreción de los mismos, no debe descartarse que los misioneros fueron utilizados por los aborígenes como fuentes de información confiable sobre los acontecimientos de la política nacional y de los cambios de autoridades en las fronteras:

“...espero de usted que me comunique de las novedades que ocurren entre los cristianos y al conciguiente en el tiempo que puede tranquilisarse para entonces lograr un tiempo oportuno y cónspicua porque yo solo pienso en concerbar la paz y vivir en la mejor armonía yo le suplico que cualquier acontecimiento que le sea posible comunicarme que no me engañe”. Carta de Mariano Rosas a Marcos Donati. Leubucó, 20 de abril de 1875. Documento N° 520, ACSF (Tamagnini 1995: 26).

¹⁶ Tomado de Depetris *et al* (2000:7)

En este sentido, se puede observar la incompatibilidad entre el uso estratégico que los “indios soberanos” hicieron de la relación con los misioneros y el objetivo evangelizador que estos últimos se propusieron al iniciar el contacto. Las cartas enviadas por los caciques a los sacerdotes revelan que los temas más recurrentes y de mayor importancia para los aborígenes eran los siguientes:

- ✓ Avisos sobre posibles invasiones en la línea de frontera. Uno de los compromisos asumidos por los aborígenes al firmar los tratados de paz era abstenerse de invadir e informar sobre probables malones organizados con o sin el consentimiento de los caciques.
- ✓ Pedidos de mediación a los sacerdotes ante las autoridades militares. El objetivo era gestionar la continuidad de la paz en situaciones en que los pequeños malones hacían peligrar los tratados firmados. Por otra parte, también se les solicitaba el control de los racionamientos recibidos por las comisiones enviadas por los caciques.
- ✓ Pedidos de objetos de manufactura criolla o europea. Los sacerdotes eran una vía de obtención de estos bienes codiciados por los aborígenes. Los más solicitados eran: recados y aperos para caballos, piezas de paño y seda, aguardiente, yerba, azúcar, remedios, entre otros.
- ✓ Tráfico de cautivos. Los aborígenes solicitaban favores o diferentes tipos de bienes a cambio de los cautivos que eran solicitados por los sacerdotes. A veces el intercambio de cautivos se realizaba por una suma de dinero, pagadera en pesos bolivianos y los precios variaban en relación a las características propias del cautivo, el estado de necesidad en que se encontraba el indio poseedor del mismo y la posición económica de la familia que lo reclamaba.

De esta manera, podemos decir que los “indios soberanos” buscaban establecer una relación viable y duradera con el gobierno nacional, de la cual esperaban obtener beneficios

económicos. En esta relación, los sacerdotes fueron colocados en un rol de intermediarios tanto por los aborígenes como por las autoridades del gobierno. El rol que los “indios soberanos” asignaron a los misioneros revela que los consideraban personajes influyentes dentro del gobierno, con capacidad de decidir sobre los destinos políticos. Esta asignación resultó errónea y sus consecuencias se vieron en el largo plazo.

8-2 *Los indios amigos: objetivos del contacto*

Muchos aborígenes fueron los que tomaron la decisión de “reducirse” y de ingresar en la “cristiandad”. Se les prometía tierras, vacas, yeguas, ovejas y los insumos necesarios para una agricultura a pequeña escala. Así se expresa Juan Villarreal:

“La presente lleva por objeto saludar a Ud. Con el debido respecto que le profesa un amigo y ama respetando los vinculos que lo unen con el ser divino me tomo la libertad de dirigirme a Ud. Por ser una persona que adoro y respeto como si fuera mi querido padre. Mi respetable señor mio la presente es para comunicar a Ud. q yó me ha benido del todo a la cristianad por motivos que mas adelante comunicare a Ud. mi amado padre santo yó y mi familia como tambien varios indios o mas bien dicho todos los que estaban a mis ordenes se encuentran con migo y estamos á sus ordenes...”. Carta de Juan Villarreal a Marcos Donati. Sarmiento, Mayo 17 de 1874. Documento N° 413, ACSF (Tamagnini 1995:22).

Sin embargo, como se dijo previamente, la dificultad que los sacerdotes tuvieron de obtener un terreno definitivo donde asentar a los indios, sumado a la orden de militarización de los indios reducidos, hicieron que esas promesas de prosperidad con las cuales fueron atraídos los aborígenes no se cumplieran. Los reclamos por los bienes prometidos fueron constantes, así como por diversos abusos cometidos por los jefes de frontera:

“...ya han delineado el nuevo pueblo; a todos los pobladores les dan terreno pero á nosotros no se nos há dicho ni una palabra, pero vá saliendo como la oferta que me hiso el Gral cuando recién vine á poblar la frontera; Ud. sabe que me dijo qué me hiva a dar vacas lo mismo que a Villarreal; pero hasta haora no he recibido ni un terreno”. Carta de Linconao Cabral a Marcos Donati. Sarmiento, agosto 17 de 1876. Documento N° 646, ACSF (Tamagnini 1995:34).

En síntesis, podemos considerar que tanto los “indios reducidos” como los “indios soberanos”, al interactuar con los sacerdotes en general buscaban obtener beneficios económicos. Las estrategias utilizadas en pos de dicho objetivo son objeto del siguiente apartado.

9- ¿QUE ESTRATEGIAS UTILIZARON LOS ABORÍGENES EN LAS INTERACCIONES CON LOS SACERDOTES?

Una de las actividades centrales de los misioneros fue la administración de sacramentos entre los cuales el bautismo ocupó un rol destacado durante el proceso de evangelización del aborigen. En el acto formal del bautismo, el “indio” se transformaba en “indio cristiano” con la imposición de un nuevo nombre que en general era el mismo que llevaba el “padrino”. Sin embargo, planteamos que en esta primera etapa, la aceptación del bautismo por parte de los aborígenes no implicó necesariamente la aceptación de la fe católica sino que formó parte de una estrategia de negociación y alianza con el poder hegemónico. A través del bautismo se establecía una relación de “compadrazgo”, donde el “compadre” era cuidadosamente elegido teniendo presente las características personales y la posición que ocupaba dentro de la sociedad nacional.

En un momento histórico en que los ranqueles aún tenían poder para reclamar ante el gobierno nacional, el bautismo era un modo de obtener mayor capacidad de negociación. De esta manera, a través de ese sacramento que otorga “el otro” se instaura una relación social propia de la sociedad aborigen: el compadrazgo. Por ejemplo, antes de la primera entrada tierra adentro de Mansilla y de los sacerdotes franciscanos Marcos Donati y Moisés Álvarez, la china Carmen (elegida por Mariano Rosas, en calidad de lenguaraz, para tratar con Mansilla su ingreso a las tolderías) solicita el bautismo para su hija:

“La china Carmen, mujer de veinticinco años, hermosa y astuta, adscrita a una comisión de las últimas que anduvieron en negociados conmigo, se había hecho mi confidente y amiga, estrechándose estos vínculos con el bautismo de una hijita mal habida que la acompañaba y cuya ceremonia se hizo en el Río Cuarto con toda pompa, asistiendo un gentío considerable y dejando entre los muchachos un / recuerdo indeleble de mi magnificencia, a causa de unos veinte pesos bolivianos que cambiados en medios y reales arrojé a la manchancha esa noche inolvidable, al son de los infalibles gritos: ¡padrino pelado!” (Mansilla[1870] 1947:6-7).

Tanto Mariano Rosas como Baigorrita formalizaron la alianza con Mansilla a través del bautismo de alguno de sus hijos:

“Meses antes, por cartas me había invitado [Mariano Rosas] para que nos hiciéramos compadres. Me presentó a mi futura ahijada. Era una chiquita como de siete años, hija de cristiana (...) / Baigorrita me había convidado hacia algunos meses para que nos hiciéramos compadres. Iba, pues, con los franciscanos a bautizar a mi futuro ahijado (...) / Llamé al Padre Marcos, y el franciscano no se hizo esperar. En cuanto entró, mi compadre le hizo decir con San Martín que si le hace el favor de bautizarle su hijo. Con mucho placer, le contestó el Padre. Salió, volvió con Fray Moisés Álvarez, se revistieron, nos hincamos, rezamos el Padre Nuestro, haciendo coro los cautivos que lo sabían y mi ahijado fue bautizado con el nombre de Lucio Victorio (...) / Mi compadre explicó lo que significaba entre los indios darle al ahijado el nombre y apellido del padrino. Era ponerlo bajo su patrocinio toda la vida; pasar del dominio del padre al del padrino; obligarse a quererle siempre, a respetarle en todo, a seguir sus consejos, a no poder en ningún tiempo combatir contra él, so pena de provocar la cólera del cielo (...) / El padrino se obliga por su parte a mirar al ahijado como hijo/ propio, a educarlo, socorrerlo, aconsejarlo y encaminarlo por la senda del bien, so pena de ser maldecido por Dios”. (Mansilla[1870]1947: 211-232-265-266).

La importancia del bautismo como estrategia para establecer alianzas se pone de manifiesto en las tensiones entre ambos caciques por la posición que ocuparán con respecto al gobierno nacional a partir del tratado que había de firmarse:

“La noticia de mi compadrazgo con Baigorrita había producido mal efecto en Mariano Rosas. La consagración de ese vínculo es tan sagrado para los indios, que aquél se alarmó de una amistad naciente, sellada con el bautismo del hijo mayor de su aliado” (Mansilla [1870]1947:297).

Las negociaciones por la paz pueden considerarse otra estrategia ensayada por los aborígenes para obtener de la misma réditos económicos. La concertación de la paz traía aparejada el cobro de raciones así como la posibilidad de obtener bienes no producidos por las sociedades aborígenes y de recibir yeguas y vacas sin la necesidad de organizar malones sobre la línea de frontera, aunque esta última estrategia de aprovisionamiento de bienes no fue dejada de lado por completo.

El compromiso de no invadir asumido por los tratados de paz no impidió las entradas a la línea de fronteras a robar principalmente ganado. Los caciques justificaban estas invasiones considerándolas acciones independientes de sus subalternos, generadas por la necesidad económica en que se hallaban por el no cumplimiento de las raciones acordadas. En los momentos de paz se abría un abanico de posibilidades de mejorar las condiciones económicas legitimando una serie de prácticas que se realizaban previamente. Entre ellas podemos mencionar: la venta de cautivos a los sacerdotes, quienes los compraban para restituirlos a sus familias con dinero proveniente del Estado, de las sociedades de beneficencia, o de los propios familiares interesados en recuperarlos. Por otra parte, como se dijo previamente, los sacerdotes eran utilizados como medios para la obtención de información y de diversos tipos de bienes.

La reducción de grupos de aborígenes en las misiones fue otra de las estrategias ensayadas para obtener beneficios materiales. Por la misma, los indios aliados se transformaban en indios reducidos adoptando un nuevo modo de vida y una religión ajena:

“Yo indio de los Ranqueles Departamento del Cacique Mariano rosas me bine con los de mi familia aesta estando de escribiente de dicho casique con un sueldo de quinse pesos volivianos y asiendoseme partisipe de las Raciones que lesda por el tratado de paz. Ganando quinse pesos mensual y demas raciones Trimestral me destituy de todo afin de Benirme al Cristianismo para enseñar a mis hijos el rejimen Cristiano y yo travajar y remediar nuestras pobresas mi ofisio es sastre aprendi en Córdoba, oy me ampuesto en la partida de los Lenguaraces amas de noser Caquiano estoy asta el presente en el Fuerte Viejo (...) suplico al señor General (...) se digne Usia de darme una lisencia para poder trabajar Librementemente y igualmente para mi resguardo para por este medio poder remediar, mis nesesidades que oy me encuentro cargado de familia sin medios favorables... ”. Carta de Martín López al General Roca. Villa de Mercedes, junio 4 de 1876. Documento N° 622, ACSF (Tamagnini 1995:33).

10- CONCLUSIONES GENERALES SOBRE EL PRIMER PERIODO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS.

Los franciscanos llegan a Río Cuarto en el año 1856 con el objetivo explícito de “...*atraer a los indios por medios pacíficos a la vida civil, y después a la religión*”¹⁷. El plan inicial incluyó la creación de misiones en territorio indígena, situación que, como vimos, no prosperó, fundamentalmente por desacuerdos entre los caciques y las autoridades del gobierno nacional que hacían imposible el establecimiento de condiciones de paz duraderas, requisito previo para el establecimiento de misiones en las tolderías.

A partir de ese momento se replantea la metodología de evangelización y se elige a los fuertes y poblaciones de la línea de frontera como los lugares más adecuados para el establecimiento de los misioneros. Allí se inician las actividades misionales que incluían la acción directa sobre los aborígenes reducidos voluntariamente y la acción indirecta sobre los caciques que permanecían en su posición de independencia respecto al Estado Nacional.

La acción sobre los “indios amigos” se vio seriamente obstaculizada por la paulatina pero inexorable militarización del indio, que redujo la autoridad de los misioneros al someterlos a las órdenes directas de los jefes de frontera. La percepción del *fracaso* de las misiones está presente en las relaciones que escriben los misioneros, quienes reconocen que:

“...desde la venida del / cacique Ramón ha dado este resultado [negativo], siendo como todos saben que son [los indios] muy propensos a la bebida y no careciendo de medios para proporcionársela se les ve en una continuada embriaguez: de este modo y en tal estado no es posible que el sacerdote les hable seriamente de asuntos de importancia, aún aquellos que vinieron primero y se habían mantenido un poco mejor se han corrompido mas: es común opinión de los que les han conocido en el desierto que hoy están en peores condiciones que lo que antes allí” Relación del prefecto Moisés Álvarez al Venerable Discretorio. Río Cuarto 1880. Doc N 1160b, AGSF (Tamagnini 1995:298-299).

¹⁷ AGSF, Doc N 1160b; Carta de Fray Moisés Álvarez al comisario general Fray Joaquín Remedi. Río Cuarto, documento sin fecha.

Con respecto a los “indios soberanos” continuaron relacionándose con los sacerdotes tanto a través de una correspondencia fluida como por el envío de comisiones hacia las misiones, lo cual les permitía recibir información sobre la situación política y económica del gobierno nacional y decidir su propio accionar. El uso estratégico del bautismo para el establecimiento de alianzas con diferentes funcionarios del Estado y el constante vínculo con los misioneros por los canales anteriormente citados formaron parte de las estrategias utilizadas por los aborígenes en este contexto de contacto conflictivo.

Así, en 1879, cuando Roca organizó la entrada al mal denominado *desierto* para la recuperación de las tierras en poder de los aborígenes, la situación de los mismos era heterogénea. Un número importante de indios estaban reducidos en los fuertes, sin un terreno propio y sin los medios necesarios para subsistir, sirviendo como soldados del ejército nacional. Por la acción de los misioneros ellos habían aceptado *formalmente* el cristianismo. Otro grupo de aborígenes continuó manteniendo su modo de vida y procuraba defender sus intereses a través de negociaciones con el gobierno y en ellas, en la mayoría de los casos, los sacerdotes hacían de intermediarios.

CAPÍTULO III

CARACTERIZACION DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS DURANTE LA CONQUISTA DEL DESIERTO (1878-1885)

1- INTRODUCCION

Es necesario reflexionar sobre el rol del sacerdote durante la campaña al desierto así como el de la Iglesia Católica y de la Orden de los Franciscanos en particular. No es casual que sea un misionero franciscano quien acompañe a Racedo a exterminar a los aborígenes ranqueles, uno de los grupos indígenas que se habían propuesto evangelizar veintidós años antes. ¿Puede la campaña al desierto considerarse el último intento de cristianizar a los aborígenes, ya no pacíficamente, sino a través de la imposición de una cultura y / o del exterminio físico? ¿Qué rol jugaron los sacerdotes en las expediciones militares y posteriormente en la distribución y asistencia de los prisioneros? ¿Qué significó la destribalización para las misiones, y cuáles fueron las consecuencias del nuevo orden nacional para las misiones de la frontera, ahora inexistente? Estas son algunas de las preguntas que intentaremos responder en el presente capítulo.

2- TIEMPOS Y LUGARES DE ENCUENTRO

Durante la conquista del desierto, dos fueron las Divisiones que llevaban sacerdotes entre sus soldados. La Primera División, al mando del general Julio Argentino Roca, llevaba entre sus filas a Monseñor Mariano Antonio Espinosa (vicario general de la Arquidiócesis de Buenos Aires), al padre salesiano Santiago Costamagna y al clérigo salesiano Luis Botta. La Tercera División, dirigida por el coronel Eduardo Racedo, llevaba entre sus filas al sacerdote franciscano Fray Pío Bentivoglio en calidad de capellán.

El centro de la actividad sacerdotal y militar de la Tercera División se estableció en Pitre Lauquen¹⁸ campamento definitivo desde el cual partían las distintas Brigadas y en el cual se “depositaban” los prisioneros tomados. El citado campamento se erigió el 15 de mayo de 1879 y permaneció activo hasta el 24 de agosto de ese mismo año, cuando las tropas se retiraron al Fuerte Sarmiento ubicado en la frontera al sur del Río Cuarto (Racedo 1965).

Por otra parte, los sitios como Fuerte Sarmiento y Villa Mercedes continuaron siendo centros de contacto entre sacerdotes y aborígenes, aún mientras se llevaba adelante la persecución de indígenas en la citada campaña. La mayoría de los “indios amigos”, es decir, cristianizados y reducidos, pasaron a formar parte del cuerpo de soldados enviados a combatir tierra adentro. Por otra parte, hacia estos centros llegaban los prisioneros aborígenes y los cautivos *liberados*. La posición de los “indios soberanos” había cambiado radicalmente. Ahora eran prisioneros bajo las órdenes de los comandantes expedicionarios, y la libertad de acción de los sacerdotes sobre los mismos era muy reducida.

3- ¿CUÁL FUE LA IMAGEN QUE LOS MISIONEROS CONSTRUYERON DEL ABORIGEN?

Para los sacerdotes los aborígenes de tierra adentro seguían siendo “bárbaros” e “indómitos” hasta que finalmente fueron reducidos por la fuerza a una situación de subordinación dentro del Estado nacional. El siguiente es un ejemplo de esta percepción del otro manifestada en el discurso de los misioneros:

“Bien hubiera yo querido catequizar a los indios prisioneros y enseñarles las verdades de las Fe y Moral cristianas. De ello es prueba q apenas hube reunido en el campamento un regular número de muchachos indios, empecé, y precisamente el 11 de junio, a catequizarlos. Sino que la circunstancia deplorada por mi de ignorar el idioma de los salvajes, no solo impidió que lo hiciera con el fruto que deseaba, sino que añadiéndose a ello la natural rudeza y extraordinaria disipación, para no decir el increíble indiferentismo para todo lo que no pertenece a la vida animal, de estos infelices, me dejó á

¹⁸ Ubicado al noroeste del departamento de Loventué, La Pampa, a pocos Km. Poitague, asentamiento del cacique Baigorrita.

poco convencido de que trabajaría inútilmente". Carta de Pio Bentivoglio a Moisés Álvarez. Sarmiento Nuevo, año 1879. Documeto N° 1080, ACSF (Tamagnini 1995:283).

El resultado de la campaña al desierto esperado por los sacerdotes era la reforma moral de la totalidad de los aborígenes a través de la imposición (y aceptación por parte de los indios) de los valores proclamados por el cristianismo. Sin embargo, la supuesta *civilización* del indio que traería aparejada la citada conquista no dio los frutos esperados por los sacerdotes:

"Diré con la mayor amargura del alma: los indios de la frontera se hallan en una degradación tal que no dudo en afirmar que están poco menos que perdidos. Han tomado muchos vicios de los cristianos, sin renunciar ni uno solo de los propios. La inmoralidad, la embriaguez y el robo han llegado entre ellos a un grado tal, que me permito decir que siguiendo en las circunstancias actuales, es moralmente imposible que se reformen. La absoluta libertad que se les ha permitido, especialmente después de la venida del cacique Ramón, ha dado este resultado. Esta libertad ha venido a inutilizar casi por completo la acción del Prefecto. Por otra parte, estos indios sometidos al gobierno, se han entendido casi siempre con el jefe de fronteras y sus subalternos". Informe anual al Discretorio del Convento de San Francisco Solano de Río Cuarto (Massa 1967:279, Tomo I)

Como claramente se expresa en el párrafo precedente, a pesar de los esfuerzos de los misioneros, los "indios reducidos" y los "indios soberanos" (ahora prisioneros) no seguían el modelo del *buen cristiano* propuesto por los sacerdotes (como por otra parte tampoco lo hacían la mayoría de los residentes en la zona de frontera). Para los aborígenes, ser buen cristiano implicaba la renuncia a un modo de vida y a ciertas costumbres que formaban parte de su idiosincrasia. Los sacerdotes percibían en los aborígenes una marcada indiferencia con respecto a las cuestiones religiosas y al culto de la Iglesia Católica, que obedecía, según las explicaciones de los citados misioneros, a una preocupación de los indios por la realidad más inmediata y a la costumbre de vivir sin ningún tipo de freno a sus "instintos naturales".

Esta percepción del aborígen como un otro natural, caracterizado por ausencias (sin moral, sin religión, sin aptitud para el trabajo) obedece a una comparación con el modelo ideal que se intentaba imponer (el buen cristiano) para lograr el objetivo central de la actividad misionera,

esto es, la reforma del aborígen y su evangelización. Evangelizar implicaba transformar al otro, de un ser natural a un ser social, es decir, civilizarlo.

El modelo ideal de *indio civilizado* (término que encierra en sí mismo una paradoja), implicaba la presencia de las siguientes características:

- ✓ Modo de vida sedentario
- ✓ Apego y constancia en el trabajo
- ✓ Participación activa en los ritos y sacramentos de la Iglesia Católica
- ✓ Abstención de prácticas condenadas por los sacerdotes: robo, embriaguez, poligamia, entre otras.

Durante el proceso que implicó la erradicación de las sociedades aborígenes de sus propias tierras, los sacerdotes franciscanos continuaron desarrollando su práctica para transformar al otro según este modelo ideal. El trabajo del misionero implicaba establecer un cambio en el aborígen proponiendo un modo de vida que en la práctica no se ajustaba a ninguno de los cristianos de la frontera.

4- ¿QUÉ OBJETIVOS SE PLANTEARON LOS MISIONEROS EN ESTA ETAPA?

Como hemos venido desarrollando, el objetivo para los misioneros continuó siendo la evangelización del aborígen y el mantenimiento de las misiones, a pesar de los cambios en la política nacional y el clima de inestabilidad generado por los mismos. Los sacerdotes no conocían el destino que se les daría a los aborígenes luego de la conquista, y se preguntaban sobre el sentido de su propio rol en este nuevo contexto:

“Tendría que comunicarle algo referente a la misión de indios pero como todo está paralizado ninguna disposición hay para ellos y todo se halla en un estado misterioso, escribiré después cuando aparezca alguna cosa clara, esperando para ver también si el nuevo Ministerio se ocupará a mejorar la situación de

estos infelices (...) ruegue a Dios que podamos hacer algo; yo no se que hacer aquí". Carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez. Villa Mercedes 3 de noviembre de 1879. Documento N° 1090, ACSF (Tamagnini 1995:90).

La campaña al desierto no se planeó con una participación activa de la Iglesia Católica. Sin embargo, los sacerdotes intervinieron en la misma desde el rol de capellanes militares y asistiendo a los prisioneros y cautivos. Dicha campaña puede ser considerada el último recurso para la imposición de la civilización cristiana a los indios soberanos que siguieron negociando con el gobierno desde una posición independiente. En su informe sobre sus actividades realizadas como Capellán de la 5 División, Fray Pío Bentivoglio expresa:

"Yo la apliqué [la misa], principalmente para el buen éxito de nuestra empresa, es decir, pedí al Dios, cuya divina revelación e inmenso sacrificio en el madero de la Cruz han sido el manantial de la verdadera libertad humana y de la civilización, que bendiciendo nuestras armas engalanase el pabellón argentino, ya tan glorioso, con laureles nuevos, y si caben todavía mas que los que le adornaban ya, pedí que desapareciendo por obra de las armas de la civilización cristiana, todo rastro de barbarie, en estos parajes, todavía guarida de bárbaros indómitos, y de donde tantas veces salieron al pillaje, al asesinato y a la violencia, a empobrecer y a enlutar a la gente cristiana, sentando para siempre sus redes de religión civilizadora, el trabajo honesto, la paz benéfica, las puras y mansas costumbres" (Racedo [1879]1965:232).

La tarea de "civilizar" a los "bárbaros indómitos" estaba, para los misioneros, ineludiblemente ligada a la cristianización de los mismos. No se concebía civilización sin la imposición de la fe católica. El establecimiento de misiones había fracasado parcialmente al no generar la pacificación de la frontera ni la incorporación de la totalidad de los indios de la frontera sur a la civilización cristiana. Por otra parte, la vida en la frontera distaba mucho de seguir los principios del "trabajo honesto", "paz benéfica" y "puras y mansas costumbres", que son exaltadas por el sacerdote en su discurso legitimador de la conquista. Aún los "cristianos", miembros de la "civilización" que se deseaba imponer, desarrollaban actividades que eran condenadas por los sacerdotes:

“Es preciso tener en cuenta que el comercio de fronteras apenas tiene el nombre de tal. Casi me atrevo a decir que es por lo general, un verdadero latrocinio. Ahora bien; ¿cómo será posible hacer comprender a los indios que el robo está prohibido por uno de los mandamientos de la ley de Dios, que adoramos los cristianos, siendo así que estos mismos lo erigen en medio de subsistencia a vista y presencia de las autoridades? Lo que digo del comercio se puede decir de los demás vicios, en alguno de los cuales suelen estar complicadas las autoridades. De allí vienen las persecuciones, calumnias, etc., como también la imposibilidad en que se hallan estos indios militares de una reforma moral” Fray M. Álvarez, Informe anual (año 1880) al Discretorio del Convento de San Francisco Solano de Río Cuarto, ACSF (Massa 1967:280 Tomo I).

Una de las razones por las cuales las misiones fracasaron (al no lograr la adopción del modelo de vida cristiano por parte de los aborígenes residentes en la frontera) se debió a la incompatibilidad entre dos esferas de poder: la de los sacerdotes y la de los jefes militares. El gobierno brindó su apoyo a los jefes de frontera asignándoles el poder de decidir sobre los asuntos de los aborígenes, ahora militarizados. Si bien los misioneros se transformaron en capellanes del ejército, como un modo de recuperar el poder de acción sobre los indios reducidos, este título no les significó mayor libertad de acción ni de decisión sobre los mismos.

La acción de los sacerdotes franciscanos en la frontera al sur del Río Cuarto, puede ser entendida como un ensayo de pacificación a través de la cristianización voluntaria del aborígen. Por el contrario, ante la lentitud y el fracaso de dicho objetivo entre los “indios soberanos”, el gobierno nacional encontró otros justificativos para emprender su estrategia ofensiva de *recuperación* de las tierras bajo el dominio indio. De esta manera se produjo la incorporación violenta a la civilización cristiana.

5- ¿CUÁLES FUERON LAS ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LOS SACERDOTES PARA LOGRAR SUS OBJETIVOS?

Aún reconociendo las dificultades de reformar al aborígen, los franciscanos continuaron su labor evangelizadora sin plantearse una revisión de las estrategias utilizadas para tal fin.

Estableceremos una comparación entre las estrategias utilizadas por los sacerdotes durante la expedición al desierto y las que aplicaron en los fuertes preexistentes (sede de misiones) y los nuevos centros de prisioneros.

5-1 Estrategias utilizadas durante la campaña por el capellán de la 5 División Fray Pío Bentivoglio.

Las actividades realizadas por el sacerdote durante su desempeño como capellán de la División al mando del coronel Racedo fueron las siguientes:

a) Celebración de la Misa. Como hemos planteado mas arriba, la Tercera División llevaba entre sus filas a “indios amigos / reducidos” (ver anexo tabla 7) residentes en los fuertes sede de las reducciones franciscanas. Como soldados debían participar de la celebración de la misa, ritual del que estaban exceptuados los indios soberanos, ahora prisioneros. Al respecto Fray Pío Bentivoglio expresa:

“Una vez establecido de modo definitivo el campamento de la División en Pitre-Lauquen, lo cual sucedió el 15 de mayo, pude ya ejercitar mi ministerio con mas frecuencia y regularidad. Desde entonces, todos los días de fiestas de guardar he dado misa a la División, asistiendo todos los presentes en el real. En los días mas grandes para el pueblo argentino, es decir, el 25 de mayo y el 9 de julio, he celebrado con asistencia de la División de gran parada, el santo sacrificio de la misa, después de la cual se ha cantado el himno ambrosiano, y en acción solemne de gracias al Todopoderoso, dispensando a esta nación esos dos bienes valiosísimos y muy eficaces medios para la grandeza moral de un pueblo que tiene la independencia política y una sabia constitución” (Racedo, [1879] 1965:233).

b) Ofrecimiento de servicios espirituales a los soldados, principalmente la confesión, en situaciones de muerte inminente:

“Otra incumbencia de mi empleo de capellán en esta División, era la de prestar a los enfermos los auxilios espirituales con que nuestra madre la S Iglesia previene, y apercibe a sus hijos para el postrer combate de la vida y los pone en condiciones de presentarse ante el Supremo Juez, confiados de que no será funesto el fallo, que no tiene apelación” (Racedo [1879]1965:235)

c) Predicación y catequización. Se realizaron intentos de catequización de los prisioneros, aunque las dificultades de comunicación entorpecieron este propósito:

“Otra cosa que yo, a fuero de misionero, deseaba mucho, era catequizar a los indios prisioneros y enseñarles las verdades de / de la fe y los principios de la moral cristiana. En efecto, apenas hubo reunido aquí cierto número de niños infieles y precisamente el 11 de junio, principié a catequizarlos; pero desgraciadamente yo ignoraba por completo su idioma y ellos ni entendían nada, lo cual impidió que lo hiciera con algún éxito, antes convencido por mi propia experiencia de la mucha rudeza natural en lo tocante a cosas especulativas y extraordinaria desaplicación de esos pobrecitos, comprendí que trabajaría estérilmente si primero no llegaran a comprender regularmente el español” (Racedo [1879]1965:235-236).

El problema de la ininteligibilidad estuvo siempre presente en las relaciones interculturales, y el caso aborigen / misionero no es una excepción a esta regla. A pesar de ciertos esfuerzos que los sacerdotes realizaron en pos del conocimiento de la lengua aborigen, la tendencia fue siempre enseñar al otro el propio idioma, para, desde este punto de partida, iniciar la instrucción de la doctrina cristiana. Esta estrategia (enseñar el propio idioma en lugar de aprender el idioma del otro) está relacionada con el objetivo final de la evangelización: la incorporación del indio a la civilización cristiana, reduciendo al mínimo a través de este proceso la diversidad cultural presente dentro del Estado.

d) Administración de bautismos: la finalidad de la catequización era la preparación de los prisioneros para recibir el bautismo. Se presentaba ante el sacerdote una situación conflictiva que era necesario resolver: bautizar a los aborígenes aún sin que estos comprendieran los principios de la fe cristiana, o “condenar” a la “muerte eterna” a aquellos que murieran sin recibir el bautismo. El sacerdote fue cambiando de estrategia en la medida que aumentaban las muertes de los aborígenes, ya sea por la viruela o por las condiciones de frío, hambre y miseria a la que se hallaban expuestos los prisioneros en Pitre - Lauquen. En un principio bautizaba sólo a los hijos de las cautivas y los enfermos terminales, pero luego comenzó a bautizar a todos los prisioneros:

“...hijos de cristianos, que nuestras armas acababan de sacar de la esclavitud afrentosa en que se hallaban. A otros niños colocados en condiciones idénticas he bautizado después, en varias ocasiones. Todas las veces que he sabido que en el lazareto había enfermos de viruela en peligro de muerte, / no he tardado en acudir allí, procurando si adultos o prevenidos del uso de la razón de instruirlos someramente de las verdades católicas, constándome en algún modo, de su voluntad libre y espontánea de hacerse cristianos, los he bautizado. Así he administrado el bautismo a no menos de quince infelices (...) a todos los prisioneros que aún no llegaban al uso de la razón. El peligro de que muriesen sin bautismo, quedando en sus resultas eternamente excluidos de la gloria, era duro, mientras por otra parte no me cabía la menor duda de que los que sobreviviesen, irían a dar en poder de familias cristianas, que inevitablemente los educarían. Toda las veces que alguna columna o comisión a su vuelta / al campamento ha tenido prisioneros, mi primer cuidado ha sido bautizar a los indios que venían en ella (...) De igual modo, siendo inminente el envío a Villa Mercedes de cierto número de indios niños que, por circunstancias especiales aún no habían sido bautizados, considerando que en el camino podía la viruela hacer estragos en ellos, o causarles la muerte el frío intenso que hacía, los bauticé” (Racedo [1879] 1965:233-234-235).

Así, el bautismo fue administrado a los hijos de soldados que nacieron durante la campaña (recordemos que las divisiones viajaban con sus familias), a los cautivos (hijos de cristianos) rescatados de las tolдерías, a los indios que aceptaban el bautismo con cierto conocimiento de la fe cristiana y a todos aquellos prisioneros que no tuvieran uso de razón, esto es, niños, que se hallaban en peligro de muerte. Predomina la estrategia de *salvación* por sobre la de *conversión*, donde el objetivo se restringía a bautizar para garantizar la salvación de las almas de aquellos cuyo destino probablemente era la muerte (tabla 2).

La estrategia del cambio del nombre aborigen por un nombre “cristiano” para oficializar la inclusión dentro de la comunidad cristiana continuó siendo aplicada por los sacerdotes (ver anexo tabla 8). De la misma manera, la elección de los padrinos entre los jefes militares siguió siendo el pilar sobre el cual descansaban las escasas posibilidades de catequización a posteriori del bautismo.

Tabla 2: Número de niños indios bautizados en Pitrelauquen Año 1879¹⁹

	VARÓN	MUJER	TOTALES
Julio	64	53	117
Agosto	8	7	15
Totales	72	60	132

e) Administración de pedidos de prisioneros: otra de las actividades del capellán militar era regular la solicitud de prisioneros que hacían los soldados. Como hemos planteado, uno de los problemas persistentes entre los indios reducidos, que ahora formaban parte de las tropas de conquista, era la continuidad de las prácticas poligámicas, aún cuando eran prohibidas expresamente por los sacerdotes. Como estrategia destinada a combatir esta práctica el sacerdote sólo asignaba mujeres mayores a los soldados que las pedían para su servicio personal:

“Habiendo insistido en el método que desde un principio me tracé, que consistía en tomar las palabras del postulante al pie de la letra y no concederles sino mujeres de cierta edad y condiciones físicas, y esto acompañado de muy perentorias declaraciones de que al menor indicio de haber faltado a las condiciones puestas, la mujer ingresaría desde luego al depósito de prisioneros, para no llegar a salir mas de allí, la molestia de semejantes pedidos [de mujeres] cesó luego, y por completo” (Racedo [1879]1965:236).

5-2 Estrategias utilizadas por los sacerdotes en los fuertes y nuevos depósitos de prisioneros:

Durante los meses en que se llevó a cabo la entrada tierra adentro de las tropas militares al mando de Racedo, Villa Mercedes y Fuerte Sarmiento continuaron siendo focos de actividad de los misioneros franciscanos. Responder al objetivo de evangelizar al aborigen en un clima marcado por la incertidumbre respecto de la continuidad de las misiones y del destino final de los aborígenes reducidos y de los prisioneros sobrevivientes se hacía cada vez más dificultoso.

¹⁹ Datos extraídos Racedo [1879] 1965

Sin embargo, los sacerdotes siguieron adelante con las estrategias de evangelización citadas en el capítulo precedente. Continuaron con la catequización de los niños a posteriori de la administración del bautismo con el fin de lograr la comprensión de las verdades cristianas, es decir, una verdadera *conversión*, y no sólo la *salvación* de almas ante las posibles muertes. Con el mismo fin se prosigue con la escolarización de niños aborígenes y se reclama al gobierno nacional el material necesario para el desarrollo de la actividad: “*De Buenos Aires no me han contestado por el pedido que hice de los libros y enseres para la escuela de indios*” Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, marzo 22 de 1979. Documento N° 1004, ACSF (Tamagnini 1995:125).

Otra de las actividades de los sacerdotes era esperar que los prisioneros y los cautivos, llegaran a los fortines, aunque llegaban muy pocos debido a la gran mortandad que se producía entre el arresto y el arribo a los asentamientos militares. Allí, ante los numerosos casos de viruela, los sacerdotes administraban el bautismo aún ante la resistencia de los propios aborígenes:

“Tengo un sentimiento muy grande, nuestros indios cada día muestran menos disposiciones para abrazar el Catolicismo. V.P. sabe que me vine del Río Cuarto porque los indios estaban enfermándose de viruela que los diezmaba; pues Padre mío ha llegado el caso de echarme de sus toldos porque decían que les llevaba el gualicho, me he retirado confundido (...) sin embargo he bautizado á casi todos los enfermos, pero se me han ido muchos sin esa pequeña esperanza de salvación”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati. Sarmiento, octubre 12 de 1979. Documento N° 1075, ACSF (Tamagnini 1995:129).

Uno de los problemas que debieron solucionar los misioneros fue la restitución de los cautivos *liberados* a sus respectivas familias, siempre que fuera posible determinar dónde y cuando habían sido cautivados. En los casos en que no era posible recabar dicha información, los sacerdotes buscaban familias donde colocarlos.

Muchos indios prisioneros fueron trasladados a la isla Martín García, desde allí realizaron pedidos a los franciscanos en busca de información sobre sus familias de las que habían sido

separados (Figura 6). La continuidad de la catequización de estos prisioneros estuvo a cargo de la Curia de Buenos Aires y de los sacerdotes Lazaristas, quienes se ocuparon de satisfacer las necesidades más inmediatas conjuntamente con la administración del bautismo a todos ellos:

“...han bautizado 90 indígenas. Son las primeras espigas de la nueva cosecha (...) el interés tan notable de Vuestra Excelencia por esta misión me hace el deber de comunicarle incluida estas felices novedades que V. E. recibirá con una verdadera satisfacción”. Carta de P. Révelière al Arzobispo Aneiros (Copello 1944:115);

“...los hemos socorrido en cuanto podíamos, con vestidos, yerba, azúcar y otras cosas y particularmente, cuidando el cuerpo, hemos procurado salvar el alma (...) Hicimos como 240 bautismos de infieles, (enfermos, criaturas y gente vieja). Murieron ya 56 destes neófitos y morirán otros por cierto”. Carta del Padre Birot al Arzobispo Aneiros (Copello 1944:115-116).

Las actividades misionales continuaron posteriormente a la distribución de los prisioneros reducidos en la isla Martín García cuyo destino era servir en las familias de Buenos Aires:

“A fin de que las personas que tengan a su cargo indígenas infieles, puedan a la mayor brevedad posible, hacerles recibir el Santo Sacramento del Bautismo, el Exmo Sr Arzobispo ha dispuesto que los RR PP misioneros Lazaristas, que se han ocupado en la isla Martín García de catequizar y bautizar a los indígenas allí residentes, cuyo idioma poseen, empiecen desde el 25 del corriente a preparar a los indígenas no bautizados, para ser regenerados con las aguas sacrosantas del Bautismo”. Aviso del Arzobispo Aneiros que se fijó en todas las iglesias de Buenos Aires, 19 de junio de 1879 (Copello 1944:121).

La política seguida por el general Julio A. Roca con respecto a los indios prisioneros, tendió a favorecer la dispersión y el desmembramiento de la población aborigen que se distribuyó forzosamente en establecimientos rurales, familias cristianas y pueblos:

“En la vorágine de la conquista, los elementos autóctonos de estas pampas fueron distribuidos por todo el país hasta Tucumán, a la vez que concentraron algunos núcleos en General Acha, Viedma, Campaña Mahuida, Witalobo (Italó), Hechohüé (Victorica), pueblo fundado por el comandante don Justo

Sócrates Anaya, Sarmiento y otras pequeñas poblaciones de la anterior línea de frontera". Diario La Calle, Río Cuarto, 25 de mayo de 1977.

Figura 6: Ranquelino prisionero en Martín García ataviado con vestimenta y ornamentos típicos. Año 1879.²⁰



²⁰ AGN. Tomado de Depetris (2000:10)

Otra parte de los prisioneros fueron trasladados como mano de obra a los ingenios azucareros de la provincia de Tucumán. Tarea tradicionalmente abordada por maticos y chiriguanos, quienes fueron sustituidos por:

“...los Pampas y Ranqueles que, si bien están debajo del nivel moral y civilización relativa del gaucho, no les ceden en inteligencia y fortaleza”. Carta del Ministro Julio A. Roca al gobernador de la provincia de Tucumán. Buenos Aires, 4 de enero de 1878.²¹

Varias familias solicitaron “indios pampas” al gobierno Tucumano según el detalle que sigue:

- ✓ D. Julio Zavaleta.....20 familias
- ✓ D. Miguel López.....10 familias
- ✓ Da. Dolores M. de Márquez.....6 familias
- ✓ D. Miguel Medina.....5 familias
- ✓ D. Ramón Posse (hijo).....8 familias
- ✓ D. José Padilla.....200 indios
- ✓ D.B. Muñoz Salvigni.....50 indios
- ✓ D. Juan Posse.....20 indios
- ✓ D. Eudoro Vázquez.....100 indios²²

De los aborígenes ranquelinos arribados a Tucumán, muchos se fugaron y gran parte murió debido a las condiciones de trabajo y de vida a las que eran sometidos.

La campaña al desierto produjo la incorporación forzada de un gran número de aborígenes al proceso de evangelización. Dicha inclusión (nominal) en la civilización cristiana se realizó por la fuerza y no pacíficamente, como había sido planeada por los sacerdotes franciscanos cuando iniciaron el proceso de crear reducciones de aborígenes. En este nuevo contexto, los “indios soberanos” perdieron su poder de acción y de negociación con el gobierno, en tanto

²¹ Carta reproducida en García Soriano 1969:110

²² Diario *El Argentino* N 43. 28 de enero de 1879. Reproducida en García Soriano 1969:114.

que los indios reducidos estaban del lado de los vencedores, sin embargo, aún en este caso la posición siguió siendo de subordinación como para la mayor parte de los aborígenes.

6-¿CUÁL FUE LA VISIÓN QUE LOS ABORIGENES CONSTRUYERON DE LOS MISIONEROS?

Los pedidos de libertad que realizaban los aborígenes a los sacerdotes sugieren que los indios prisioneros consideraban que los misioneros poseían cierto poder dentro de la estructura jerárquica de una sociedad de la que ahora formaban parte. A través del prolongado contacto (conflictivo o pacífico) con la sociedad nacional, los aborígenes fueron desarrollando sus propias percepciones de la estructura jerárquica del Estado Argentino. Los sacerdotes, con sus características externas que los hacían fácilmente distinguibles (su vestimenta, actividades propias, forma de vida) eran considerados como personajes influyentes dentro de los círculos políticos donde se dirimían las decisiones que podían afectarlos directamente.

El rol de mediadores que los aborígenes les continuaron asignando contrasta claramente con las posibilidades reales de los mismos de influir sobre las decisiones de los militares y del gobierno. La pregunta que surge inevitablemente es por qué los aborígenes no dirigían sus reclamos directamente a las autoridades militares. Para responderla debemos tener en cuenta cómo se fueron presentando los sacerdotes ante los aborígenes a través de la historia. Los misioneros que viajaron a territorio indígena se presentaron, en la mayoría de los casos, acompañados por militares. Hay por tanto, cierta unión entre la figura del sacerdote y la del militar. Por otra parte, dicha simbiosis, constituyó una preocupación constante para los misioneros. Separarse en el accionar y en las intenciones de los soldados fue un aspecto destacado de la práctica sacerdotal.

Otro de los aspectos que contribuyó a relacionar al sacerdote con el militar fue el lugar donde fijó su residencia, esto es, en los propios fuertes y fortines. Como hemos planteado previamente, se trató de una estrategia para establecer un contacto continuo con los aborígenes que se trasladaban hacia los fortines para recibir los racionamientos del gobierno. Por último,

la transformación de algunos misioneros en capellanes del ejército y su participación en las expediciones militares, que culminaron con la muerte y la prisión de los “indios soberanos”, fueron también factores que contribuyeron a la consideración del sacerdote como un personaje influyente dentro de la jerarquía del ejército, con capacidad para decidir, por ejemplo, la libertad o el traslado de alguno de los prisioneros.

La pregunta previamente planteada (por qué los aborígenes no se dirigieron directamente a los militares o al gobierno en sus reclamos) podría relacionarse con aspectos diferenciadores de los sacerdotes, que de alguna manera, los hacían más confiables y defensores de los intereses de los propios aborígenes. Analizando las cartas dirigidas por los indios prisioneros a los sacerdotes, identificamos que los primeros reconocen en los misioneros cierta preocupación por los padecimientos de los indios, y apelan a esta condición, que no poseen los soldados, para reclamar por su situación:

“...oy me hencuentro bueno gracias a Dios después de unas terribles fiebres. (...) Ahora paso a adherirme a su R. De que sea si he con justa razón mi padecimiento de hecharseme a una Isla como a un Criminal siendo que si yo volví a tierra adentro su P. Save que me mandó el Comandante Moreno en libertad el 2 de mayo del año pasado y me dijo de esta manera. Lopez boy a ponerlo a Ud. en libertad y dejese de las diversiones que acostumbra (...) yo no puedo ir [a tierra adentro por pedido del comandante moreno] porque yo tengo aquí mi familia y yo me idestituído de permanecer entre las tribus yo me he venido al Cristianismo a ser educar mis hijos y no volver esos destinos mas (...) [según el relato, el comandante le insiste para que vaya tierra adentro pero luego es apresado por las tropas] Míreme su R. ahora de la manera triste en que me veo (...) Yo no tengo más esperanzas que después de Dios que he en su Rdo. que puede compadecerse de este pobre que a sabido respetarlo siempre y a oído sus sanos consejos tocante a nuestra religión (...) Rueguen a Dios por mí como yo lo ago diariamente”. Carta de Martín J. López a Marcos Donati. Martín García, Marzo 18 de 1879. Documento N° 1001, ACSF. (Tamagnini 1995:51-52).

Por otra parte, el vínculo de los sacerdotes con Dios también los transformaban en instrumentos eficaces para lograr los objetivos buscados por los aborígenes: “Creo en Dios y en los sacerdotes que son Ministros de Dios y que saben consolar a los ombres que se ven agoviados por la justicia yo vivo con las esperanzas que con la ayuda de Dios su R ara lo

posible por mi Baja”. Carta de Martín J. López al padre Marcos Donati. Buenos Aires, Octubre de 1879 Documento N° 1071 , ACSF (Tamagnini 1995:53).

7- OBJETIVOS Y ESTRATEGIAS DE LOS ABORÍGENES EN LA INTERACCION CON LOS MISIONEROS

El objetivo principal de los aborígenes tomados prisioneros durante la conquista era lograr la libertad y mejorar la posición a la que habían sido reducidos. Con este fin apelaron a los sacerdotes con quienes habían establecido previamente contactos para reclamar la paz y evitar el “malón del blanco” a sus dominios. También utilizaron a los sacerdotes para obtener información sobre la nueva situación y el paradero de sus familiares de los que habían sido separados.

“...estoy de soldado en la infantería 8 de línea sin mas consuelo que rogar a Dios por mi salud y de mi familia sin saver nada de ellos si viven y de mamita que es bastante cargada de años (...) espero que se compadesca de mi mire que ase años que me permanesco en esa y creo que abre cumplido con mideber sí yo ibuelto a los indios fui mandado por el Comandante Moreno como su Reverencia bien los se ve” (...) Nota: Padre a Epugner Rosas lo yevarona Martín Garcia con familia y Pincen”. Carta de Martín J. López a Marcos Donati. Buenos Aires, Julio 1° de 1879. Documento N° 1039, ACSF (Tamagnini 1995:52).

Una de las prácticas que desarrollaron los prisioneros para solicitar la intervención del misionero fue el uso del discurso para sus propios fines. Escriben a los sacerdotes presentando detalles de la situación injusta en la que se encuentran, definiéndose como cristianos. A través del uso de esta categoría se trataba de lograr la intervención del sacerdote a favor del pedido de libertad. Ejemplos de este tipo de estrategia son los siguientes:

“...que soy un pobre Cristiano, que no tengo quien se duela de mi Solo la gran providencia de Dios que no se olvida de sus hijos...”. Carta de Martín J. López a Marcos Donati. Buenos Ayres, Octubre 1879. Documento N° 1071. (Tamagnini 1995:52). *“Míreme su R. aora de la manera triste en que me beo sinque hencuentre una persona caritativa que se conduelade un pobre Catolico que ama el*

Cristianismo". Carta de Martín J. López a Marcos Donati. Martín García, Marzo 1879. Documento N° 1001, ACSF (Tamagnini 1995:52).

A través de estas cartas con pedidos explícitos a los sacerdotes, encontramos un uso estratégico de la religión católica. Los aborígenes se presentan como cristianos, y como tales reclaman los mismos derechos y libertades de los blancos. Aquellos aborígenes que no habían sido bautizados solicitan el bautismo para obtener algún favor del gobierno. Esta situación fue percibida por los franciscanos quienes comenzaron a negarse a bautizar en los casos en que la sinceridad de la conversión estuviera en duda:

"...muchos hubieran pedido el bautismo para hacerse tal vez mas dignos de la consideración del Gobierno y continuando después su modo de ser pagano. La experiencia me ha hecho conocer que es preciso tener mucho cuidado tratándose de administrar los sacramentos a los indios: hasta ahora son poquísimos los indios en quienes se haya mantenido los caracteres de una verdadera conversión...".

Relación breve que el P. Prefecto hace al Venerable discretorio de todo lo ocurrido en las misiones a cargo de la Prefectura de este Colegio Apostólico de Propaganda FIDE de San Francisco Solano de la ciudad del Río Cuarto. Doc N 1160b, 8 de junio de 1880, AGSF.

8- CONCLUSIONES GENERALES DEL SEGUNDO PERIODO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS.

La campaña al desierto generó una situación compleja de resolver para los misioneros franciscanos. La mayoría de los indios reducidos en las misiones de los fuertes participaron como soldados de las diferentes brigadas. Formaron parte de los *vencedores* y como tales exigían algunos privilegios (por ejemplo, mujeres). Gran parte de la población aborígen fue tomada prisionera y trasladada a los fuertes, y posteriormente a la isla Martín García y otros centros de recepción de prisioneros (Tucumán, Buenos Aires, San Luis). Los cautivos *liberados*, cuya condición no difería en absoluto de los prisioneros indígenas también fueron objeto de preocupación de los sacerdotes, quienes estaban abocados a la tarea de restituirlos a sus familias.

En respuesta a las preguntas planteadas al inicio del presente capítulo, estamos en condiciones de afirmar, en primer lugar, que la conquista del desierto produjo a partir de la persecución y exterminio del indio, lo que los sacerdotes franciscanos intentaron realizar durante 22 años a través del establecimiento de misiones: la cristianización del aborígen y la imposición del modo de vida del vencedor.

“Indios amigos” e “indios soberanos” fueron transformados (nominalmente) en ciudadanos del Estado Argentino, sin embargo, ésta situación no diluyó las diferencias. Los otros, es decir, los indios siguieron existiendo como tales, aunque reducidos a un estado de subordinación y marginalidad dentro del Estado sin capacidad de negociación y de acción colectiva ante el gobierno. A partir de este momento, el Estado necesitó elaborar un proyecto para la homogenización de la población (eliminación de las diferencias culturales). En este proyecto, la educación pública y la acción de los sacerdotes franciscanos y salesianos tuvieron un rol destacado.

En segundo lugar, es necesario comprender la actuación de los sacerdotes en la campaña (y en particular durante la incursión de Racedo de 1879) como parte del proceso de militarización de los aborígenes reducidos y la consecuente pérdida de poder de los misioneros sobre *sus* indios. La estrategia de adoptar el título de capellán del ejército no mejoró la situación del misionero sobre los aborígenes, ya que ellos dependían directamente de las autoridades militares. En el nuevo rol de capellán del ejército, el franciscano Pío Bentivoglio debió acompañar a las tropas que se internaron en tierras aborígenes. Allí desempeñó las tareas que hemos analizado (bautismos, confesiones, intentos de catequización). Por otra parte, los misioneros continuaron su acción en las reducciones, aún con la incertidumbre sobre la continuidad de las mismas y el destino final que se les daría a los aborígenes.

Por último, luego de la finalización de las incursiones militares al territorio ranquelino, los “indios amigos” residentes en Sarmiento y Tres de Febrero fueron reagrupados bajo la dirección de Marcos Donati en un campo en los alrededores de Villa Mercedes, y posteriormente pasaron a formar parte de la población de dos pueblos recientemente fundados:

Victorica y Gral. Acha (Massa op.cit.). Se produjo entonces un proceso de descentralización de la población residente en las misiones y de los indios prisioneros, quienes, como hemos planteado, fueron enviados a familias cristianas en calidad de sirvientes y como mano de obra para realizar tareas rurales. Por otra parte, aún quedaba población aborigen dispersa en su propio territorio, aunque sujeta al control y el poder del Estado.

En este nuevo y complejo panorama poblacional, los misioneros franciscanos, a los que posteriormente se les suman los salesianos, continuaron su labor a través de viajes a los incipientes centros poblacionales del futuro Territorio de La Pampa Central.

CAPÍTULO IV

CARACTERIZACION DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS DESPUÉS DE LA CONQUISTA DEL DESIERTO (1885-1925)

1- INTRODUCCION

La llamada conquista “del desierto” logró destruir todas las agrupaciones étnicas independientes que vivían dentro de las fronteras del Estado Nación Argentino. A los aborígenes que sobrevivieron les impuso un modo de vida y una religión ajena a su propia cultura. Se obtuvo por la fuerza lo que los sacerdotes no pudieron lograr a través de las misiones (o lograron pero a una pequeña escala). ¿Cuál es el sentido de la evangelización en este nuevo contexto donde la pacificación se ha logrado por la fuerza e imposición? ¿Cómo continuaron el proceso de evangelización los sacerdotes en este nuevo ordenamiento del Estado? Estas son algunas de las preguntas que intentaremos responder en el presente capítulo.

2- ¿DE QUIENES SON LOS INDIOS?: COMPETENCIA DE LAS DIFERENTES ÓRDENES EN EL TERRITORIO DE LA PAMPA CENTRAL

La campaña al desierto alteró radicalmente la conformación poblacional y espacial del territorio, a tal punto que se generaron dudas sobre la exclusividad de la orden de los franciscanos sobre el área citada y sus moradores. Ya no se trataba del mismo territorio sino que era otro espacio cualitativamente diferente: el territorio indígena implícitamente reconocido bajo el nombre *tierra adentro* se transformó en un territorio nacional, plenamente incluido en el Estado Argentino. Este cambio, percibido por las autoridades eclesiásticas generó dudas jurisdiccionales:

“Dichas facultades [que confería la Bula Apostolicae Sedes] han sido ejercidas sin ninguna dificultad mientras los indios permanecían en pacífica posesión de sus tierras. Pero, después que fueron despojados de ellas, surgió la duda de si podrían llamarse lugares de Misión las tierras conquistadas, y por lo tanto, si el prefecto pudiese ejercer su jurisdicción en ellas. Esta duda vino a tener mas fuerza cuando se supo, aunque no oficialmente, que se habían establecido Vicariatos Apostólicos en nuestro desierto. Todo esto no puede sino entorpecer la marcha de nuestra Prefectura, y es necesario formular los límites de su jurisdicción, para no proceder con dudas en las cosas que exigen ciencia cierta”. Carta del Prefecto Ludovico Quaranta al Arzobispo de Buenos Aires, 4 de julio de 1886 (Massa 1967:306).

El uso del término *nuestro desierto* revela que los franciscanos consideraban legítima la continuidad de su acción en el espacio recientemente incorporado al Estado Nacional. Los grupos de aborígenes desplazados por la campaña de Roca, en especial el ranquel, habían sido objeto de su labor misionera desde 1856 hasta iniciada la conquista del desierto. El problema se planteaba con el límite norte de la acción de los salesianos, como revela ésta respuesta que da el salesiano Cagliariero a Fray Ludovico Quaranta:

“Está en mi poder su estimada carta del 30 de julio en que me pide algunas indicaciones de nuestras Misiones Salesianas de la Patagonia (...) el campo evangélico confiado a la Congregación Salesiana en los desiertos de la Patagonia tiene por límites, al norte La Pampa, a occidente las cordilleras y se extiende por el sur hasta toda la tierra del fuego incluyendo las islas Malvinas. Por consiguiente, la celosa Orden Franciscana y los denodados misioneros de la Prefectura que V. Rcia. preside, pueden llevar su celo civilizador y trabajos apostólicos, en toda la pampa, hasta las márgenes del río Colorado; pero, como no se nos fija este río, sino las Pampas por límite norte de nuestras misiones, así pienso que las riberas de éste río, bueno sería dejarlas cuando lo necesita el bien de las almas, para el celo común de su Prefectura y nuestra Congregación”. Carta de Monseñor Cagliariero al Prefecto Ludovico Quaranta, Carmen de Patagones (Río Negro) 10 de agosto de 1886 (Massa 1967:308).

Otro aspecto de la confusión de jurisdicciones se refiere al límite norte de la Prefectura Apostólica que los franciscanos solicitaron crear en la Pampa Central. En este caso, debían esclarecerse las competencias con los obispados de Córdoba y San Juan de Cuyo. Al respecto contesta el obispo de Córdoba al Cardenal Simeón, Prefecto de la Congregación de Propaganda Fide:

“El obispo de Córdoba de la República Argentina, informando acerca de la nota del prefecto de la sagrada congregación de Propaganda Fide, S. Mecía. el cardenal Juan Simeoni, de fecha del 12 de marzo del corr. año, a propósito de la petición elevada por el comisario general de los colegios franciscanos establecidos en esta República, por la que pide que el territorio denominado Pampa Central se erija en prefectura apostólica y se entregue al colegio franciscano de Río Cuarto, dice:

Que la bula de erección de este obispado no marca con toda precisión sus límites por la parte sur, sin duda porque siendo aún indígena no explorado, ni sometido, no podrían ser determinados;

Que, en vista de esto, se ha entendido siempre que, a medida que el poder y autoridad del Gobierno ha ido sometiendo estos territorios antes indígenas, ellos debía pertenecer en lo eclesiástico a las diócesis inmediatamente adyacentes; pero en el caso de que se trata, el territorio de la Pampa linda a la vez con la arquidiócesis de Buenos Aires y con dos obispados sufragáneos, el de Córdoba y el de San Juan de Cuyo, de donde resulta necesariamente la colisión de jurisdicciones respectivas, o mas bien, confusión, por falta de límites conocidos;

Que respecto de este Obispado, es de todo punto imposible la / atención de ese territorio, tan apartado de la sede episcopal (...) el obispo informante, oído el parecer de su Venerable Cabildo Eclesiástico, no pone inconvenientes para que el territorio de la Pampa Central sea declarado prefectura apostólica, y entregado al colegio franciscano que la solicita... ”. Carta de Fray Reginaldo Toro (obispo de Córdoba) al Cardenal Simeoni. 15 de Julio de 1891. (Massa 1967:353-354).

Las dudas jurisdiccionales finalmente no se resolvieron a favor de los padres franciscanos, ya que la Prefectura Apostólica solicitada nunca se creó en el territorio de la Pampa Central. Sin embargo, los franciscanos continuaron su acción sobre el área, focalizando las actividades en el sector norte, haciendo de la ciudad de Victorica (Departamento de Loventué, La Pampa), el centro de sus actividades misionales. En 1887, ante la ausencia de una clara resolución del conflicto de jurisdicciones, el entonces Prefecto de Misiones Fray Ludovico Quaranta decide retirar sus misioneros de la Pampa Central. La ausencia de Franciscanos en el área se prolongó hasta 1891. Durante éstos cuatro años, *las pampas* fueron atendidas por los capellanes militares, residentes en Gral Acha, y por misioneros ambulantes salesianos (Massa 1967).

El territorio de la Pampa Central, no fue exclusividad de ninguno de los sectores de la Iglesia Católica mencionados. A pesar del traspaso formal de las misiones a los salesianos en 1896, la acción de los franciscanos continuó, aunque esporádica, sobre el territorio citado. Por otra parte, los capellanes militares también ejercieron su acción sobre el área, aunque es indudable el predominio salesiano en la organización de la evangelización según su propio método.

3- TIEMPOS Y LUGARES DE ENCUENTRO

Resulta difícil determinar con precisión los espacios de interacción entre los aborígenes ranquelinos y los misioneros. El reordenamiento poblacional impuesto por la conquista del desierto tendió a dispersar la población aborígen dentro del territorio nacional. En la Pampa Central, las fuentes reconocen la presencia indígena cubriendo gran parte del citado espacio²³:

“... los indios habían sido arrojados de sus territorios, desde la excursión al desierto (...) repartiendo a los mismos, entre los diferentes batallones de línea, y á personas particulares, como también los de las antiguas Reducciones de Sarmiento, 3 de Febrero y Villa Mercedes, estaban esparcidos como soldados en los diferentes fortines situados en la vasta superficie de la Pampa Central y limítrofes”. Carta de Fray Ludvico Quaranta a Quirico Porreca. Enero de 1888. Documento N° 1632b, ACSF.

A pesar de esta dispersión de los indígenas dentro del territorio, Victorica, La Blanca y General Acha se presentan como centros aglutinantes de población aborígen hasta 1899, año en que comienza a gestarse la formación de la Colonia Emilio Mitre (figura 7):

“... nuestro prefecto [Marcos Donati] se propone visitar los indios que formaban parte de la guarnición o pueblo de Victorica distante de la Villa de Mercedes setenta y cinco leguas”. Crónica del Colegio de San Francisco Solano de Río Cuarto, Quirico Porreca, Años 1882-1889, ACSF.

²³ Andrea Lluch (2002) reconoce un vacío de blancos e indios en la Pampa Central hasta 1882, año en que empieza un repoblamiento aborígen de la zona, que culmina con el traslado definitivo de los mismos a la Colonia Emilio Mitre en 1900.

“En cuanto al elemento Indio hay también bastante, algunos están esparcidos por la campaña, pero lo grueso de la indiada tiene su toldería en La Blanca a diez leguas al sureste de Victorica, su número alcanza mas de mil”. Relación Trienal de Misiones años 1889-1892, ACSF

“Al día siguiente de nuestra llegada [a General Acha] la primera visita que hicimos fue a los toldos de los indios, qué casualidad! Los encontramos á todos ellos reunidos en las tolderías porque solamente en la estación del invierno se hallan en sus toldos, esparciéndose por la campaña en las otras estaciones, para ganarse el sostenimiento de la vida”. Relación Trienal de Misiones años 1889-1892. ACSF

A principios del siglo XX, se suma la Colonia Emilio Mitre a las localidades con presencia aborigen, creada en respuesta a los pedidos del cacique Luis Baigorrita ante el gobierno nacional en reclamo de un territorio en el cual asentarse con su gente. Hacia allí son trasladados también los ranqueles que habitaban en *La Blanca*, reubicados en propiedades de 625 has (siendo la unidad económica para el área de 5000 has), y distribuidos en puestos habitados por familias emparentadas (Poduje *et al* 1993).

De los espacios de interacción que hemos mencionado, centraremos nuestro análisis en las localidades de General Acha y Victorica, a las que sumaremos la Colonia Emilio Mitre como un espacio de confinamiento exclusivamente indígena. Se trata de una decisión metodológica en parte justificada porque tales centros funcionaron desde su fundación como áreas de recepción de los “ranqueles amigos” reducidos en las misiones de Villa Mercedes y Fuerte Sarmiento. Con esta decisión somos concientes de dejar fuera del análisis áreas con pobladores aborígenes que fueron también foco de interacción con los misioneros. Sin embargo, razones de espacio y falta de documentación nos llevaron a tomar esta decisión.

3-1. *Interacciones entre religiosos y aborígenes en General Acha*

General Acha fue designada como capital del Territorio de la Pampa Central y como tal contó desde su fundación con un capellán militar que residía allí de manera permanente, exceptuando las ausencias generadas por las giras misioneras hacia el interior del territorio (para el detalle de las giras misioneras ver anexo tablas 9 a 19). Además, la capital fue visitada

por sacerdotes franciscanos en los años 1891, 1892 y 1895; y contó con la presencia de salesianos desde 1896, cuando se le otorga a ésta orden la misión de la Pampa Central. Esta situación garantizó la continuidad de la relación entre los aborígenes asentados en las cercanías del poblado y los sacerdotes de los diversos sectores de la Iglesia Católica.

3.2- Interacciones entre religiosos y aborígenes en Victorica y zonas adyacentes

Victorica fue el primer centro poblacional creado por el ejército durante la campaña al desierto. Hacia 1885, cuando se retiran definitivamente las fuerzas militares del territorio pampeano su población disminuye considerablemente. Tal centro fue atendido principalmente por misioneros franciscanos hasta el año 1887. Entre este año y 1891, la ausencia de tal orden por los conflictos los jurisdiccionales que hemos mencionado, limitó la presencia del sacerdote en la zona a los viajes del capellán militar de General Acha. La discontinuidad de la interacción entre aborígenes y misioneros en la zona de Victorica se cuantifica en la Tabla 3.

En el período citado el misionero realizó por lo menos una visita al año a éste poblado y un máximo de dos visitas con una permanencia promedio en la localidad de 12 días. Los lapsos de ausencia del sacerdote oscilan entre los seis y doce meses. La discontinuidad de la relación entre el sacerdote y la población limitaba las posibilidades de interacción a la administración de sacramentos, entre ellos el bautismo, la confirmación y el matrimonio son los mas recurrentes. La catequización quedaba relegada a un segundo plano, y la verdadera *conversión* dependía de la acción posterior de grupos o comisiones de oración que funcionaban en ausencia del sacerdote.

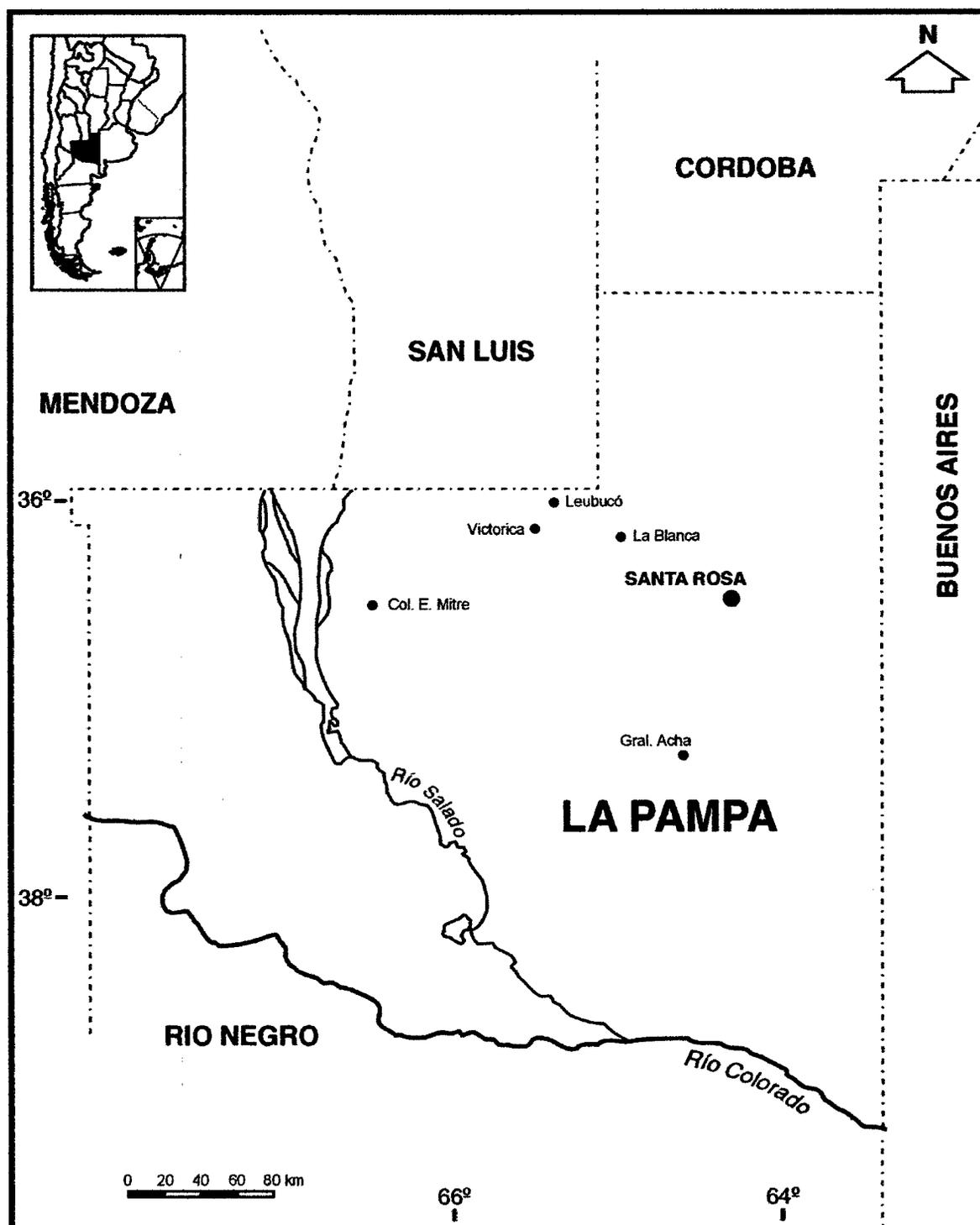
Entre 1891 y 1896, la presencia franciscana en el norte pampeano fue mas intensa, focalizando su accionar sobre la población aborigen. Sin embargo, la acción del sacerdote continuó limitándose a la administración de sacramentos.

Tabla 3: Días de permanencia de los misioneros en la localidad de Victorica. Período 1886-1896.²⁴

Mes Año	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	Subtotales de días por año
1886												5	5
1887	8						7	9					24
1888				6									6
1889		//////											Sin precisar n° de días
1890	//////								20	7			27
1891			//////					8	30	3	21		62
1892				30	31	1		//////					62
1893	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	Sin precisar n° de días
1894	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	//////	Sin precisar n° de días
1895			26	4	1	2			//////				33
1896				8	8								16

²⁴ confeccionado con datos tomados de Massa (1967). En color negro se representa las visitas del capellán de Gral Acha, en color azul la presencia salesiana y en color rojo la presencia de misioneros franciscanos. Los números indican días de permanencia en el lugar y las barras señalan presencia del sacerdote en el mes correspondiente, pero no se conocen datos mas específicos sobre la cantidad de días.

Figura 7: ubicación de las localidades citadas en el texto



3-3 Interacciones entre religiosos y aborígenes en Colonia Emilio Mitre

Los antecedentes del núcleo poblacional aborígen que posteriormente se denominaría Colonia Emilio Mitre datan de 1896. Luis Baigorrita, pide la asignación de tierras para asentarse con su gente en el territorio de la Pampa Central. El gobierno plantea diversos argumentos en contra de la formación de asentamientos exclusivamente indígenas:

“Permitirles agruparse en la forma que antes estuvieron y volver a la vida del aduar sería condenarlos a una perpetua barbarie (...) Las tribus no pueden no deben existir dentro del orden nacional. Las que tuvieron su asiento en este territorio se encuentran hoy dispersas, diseminados en los departamentos, los indígenas que les componían allí viven felices, entregados a las faenas del campo, amparados como los demás ciudadanos por las leyes protectoras de la nación y divorciados por completo de la autoridad de los caciques los antiguos jefes. Los caciques, capitanejos y mocetones forman los cuadros de la Guardia Nacional. Para fundar éste pedido [el de Luis Baigorrita] se mencionan las concesiones hechas a otros caciques Namuncurá, Pichi Hunca y Tripailao. De éstos, sólo al primero se le ha cedido tierra para el establecimiento de su tribu”. Gobernación de La Pampa Central. Año 1895. Expediente 1436. Letra D. Archivo Provincial, Santa Rosa .

A pesar de tales consideraciones, el gobierno nacional le asignó al cacique Baigorrita en calidad de posesión las tierras correspondientes al lote 13, fracción D, sección XIV del Territorio de la Pampa Central. El decreto de asignación es del 15 de junio de 1897. En marzo de 1898, Luis Baigorrita pidió la concesión de otro lote por hallarse el mismo sin los recursos necesarios para ocuparlo (fundamentalmente por falta de agua):

“Manifiesto el interesado [Luis Baigorrita] la imposibilidad de poblar esa tierra por lo que solicita el cambio de ubicación al lote 21, fracción C, sección XVIII del mismo territorio”. Buenos Aires, marzo de 1898. Carpeta Colonia Emilio Mitre. Archivo Provincial, Santa Rosa.

Finalmente se le concedió a Baigorrita las tierras pedidas y según información referida por el jefe de policía de la sección asignada, para 1898 *“La tribu está compuesta por 80 personas y poseen entre todos un capital de 200 animales yeguarizos y 700 ovejas”*²⁵. Un año más tarde,

²⁵ Archivo de la Provincia de La Pampa. Carpeta: Colonia Emilio Mitre

el Padre Herrera (franciscano) se plantea como proyecto la instalación de un centro de misión en la citada colonia. Hacia 1900, los ranqueles aún dispersos en el territorio son trasladados hacia allí en el marco del proyecto de asignación de tierras (marginales) a los indígenas que habían participado de la conquista del desierto (figura 8). De ésta manera, a principios de siglo XX, la Colonia Emilio Mitre se transformó en el principal sector espacial de encuentro entre misioneros y aborígenes.

Figura 8: Toldo ranquelino en la Colonia Emilio Mitre. Año 1920²⁶



4- ¿CUÁL FUE LA IMAGEN QUE LOS MISIONEROS CONSTRUYERON DEL ABORIGEN?

Los sacerdotes franciscanos fueron, junto al capellán militar, los primeros que tomaron contacto con la nueva realidad de los aborígenes. La percepción del “otro” sometido por la fuerza a una condición de inferioridad se refleja claramente en el discurso de los sacerdotes:

²⁶ Tomado de Depetris *et al* (2000:43)

“Mi querido padre quiero muy mucho á estos pobres del desierto. Es verdad que están como bárbaros porque indios y cristianos aquí no se distinguen sino por el idioma pero se consigue muchísimo asistiéndolos”. Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca. Victorica, 11 de febrero de 1885, ACSF.

“En ese mismo momento [el día acordado para el bautismo de indígenas en Gral Acha] vimos venir al mayor Linconau quien vestido de gala y puesto a la cabeza de la Indiada conduciála a la Iglesia. En verdad esto fue sumamente conmovedor e hizo una bellísima impresión á todos los presentes, todos llenos de admiración veían con placer a tantos pobres Indios los mismos que años no muy lejanos habían sido el terror de todos, ahora los veían presentarse humildes y sumisos al santo templo de Dios pidiendo su generación espiritual mediante las benéficas aguas del Santo Bautismo.”. Relación Trienal de Misiones 1889-1892, ACSF.

Los indios aparecen en el discurso de los religiosos como pobres, sumisos, humildes, percepción que se halla en las antípodas de la apreciación pre-conquista:

“Por el camino [de Italo a Trenque-Lauquen] venimos observando la larga cadena de fortines, reducidos a escombros, que costean la larguísima zanja que partiendo de las cercanías de Italo va al sudoeste, toca la Pampa Central y luego entra a la Provincia de Buenos Aires, y alcanza mas allá de Trenque-Lauquen una distancia de 50 y mas leguas. Esta era una línea de defensa contra los indios Pampas, hecha construir por el ministro de la guerra Doctor Alsina, lo que nos recordaba los aciagos tiempos cuando el orgulloso Indio Pampa asolaba bárbaramente las fértiles campiñas de Buenos Aires, llevando por doquiera saqueo y muerte”. Relación Trienal de Misiones 1889-1892, ACSF.

El indio sufrió una trasmutación en el discurso sacerdotal, al alterarse su condición de indio soberano, negociador, libre en su propio territorio. La conquista del desierto los transformó en ciudadanos argentinos, individualmente incluidos dentro del Estado, quien a través de diferentes instituciones (el Ejército, la Escuela, la Iglesia), tendió a limitar el reagrupamiento bajo la autoridad de los caciques que sobrevivieron. Aunque ciudadanos del Estado, se consideraba que los aborígenes no se habían *civilizado* por el hecho de haber sido despojados de su territorio y su condición de *bárbaros* y *salvajes* aparece como justificativo de la *conquista espiritual* que estaría a cargo de los sacerdotes franciscanos y salesianos.

En el discurso de Monseñor Cagliero a los misioneros que parten de Italia hacia América, se presenta a los aborígenes como salvajes cuyo estado de ignorancia es deber del misionero remediar. La imagen del aborígen en tanto sujeto con características específicas y fácilmente reconocibles contrasta con la compleja realidad y simbiosis poblacional de la Pampa Central:

“Descubierto América y comenzada la conquista de aquellas tierras vírgenes, diéronse a conquistar almas los ilustres hijos de San Francisco de Asís, / de Santo Domingo Guzmán, de San Ignacio de Loyola y siguen ahora sus huellas los Salesianos. La Palabra de Jesucristo: euntes docete omnes gentes, resuena todavía y repítela su representante el Soberano Pontífice y, á nosotros, nuestro amado fundador y Padre Don Bosco. La obra es grande. Muchos miles de indígenas permanecen todavía envueltos en las tinieblas de la ignorancia con todas las miserias y horrores de su condición salvaje. Tan solo en Brasil hay mies para un ejército de misioneros. Valor y confianza en Dios. En el nombre del Señor y con el auxilio de María los salesianos existentes en América llegan ya á 500 y sus casas, colegios, oratorios, asilos, etc., á sesenta” (Boletín Salesiano 1893: 6-7).

Sin embargo, a medida que transcurre el tiempo y que la inclusión de los territorios aborígenes al Estado Nacional se hace efectiva, el indio dejó de ser *marcado* exclusivamente como un otro salvaje e ignorante. Llama la atención en las fuentes salesianas referidas a las misiones volantes que parten desde centros como General Acha y Victorica hacia el interior de la Pampa Central, la escasez de referencias directas a la existencia de aborígenes en dicho territorio. Bajo el título *logros de la misión* los sacerdotes salesianos detallaban la cantidad de sacramentos administrados (bautismos, comuniones, confirmaciones, matrimonios) sin establecer distinciones entre indios y cristianos. Tampoco se planteaba ésta diferenciación en los libros donde figuran las inscripciones de alumnos a los colegios salesianos de Gral. Acha y Victorica. En tales libros se detallaba la nacionalidad de los padres, incluyéndose tanto a indios y blancos dentro de la categoría homogeneizante de argentino, construida por oposición a extranjero²⁷.

Tal situación nos genera preguntas sobre la aparente invisibilidad del indio en el territorio de la Pampa Central: ¿se trata de una percepción propia de los salesianos que marca una

²⁷ El repoblamiento del Territorio de la Pampa Central se hizo efectivo con la inmigración, fundamentalmente de familias alemanas, italianas y españolas.

diferencia con los franciscanos? ¿No existían diferencias marcadas entre el modo de vida de indios y blancos, ahora hermanados en tanto ciudadanos argentinos? La dificultad para diferenciar entre indios y cristianos es así expresada por el padre Roggereone:

“...y poder precisar cuantos eran indígenas o hijos de cristianos es un caso muy difícil porque sería necesario repasar todos los libros de bautismos y esto no me es posible porque estoy solo para cumplir este mandato y debo ocuparme en otras mil cosas (...) En éstos trece años se puede aventurar que 1,20% de los sacramentos administrados pertenecen a hijos de indígenas o semi-indígenas”. Memorias del padre Roggereone. Año 1899. Manuscrito (en italiano) del archivo de la Inspección de San Francisco Javier, Bahía Blanca.

La composición del territorio a principios del siglo XX es descrita de ésta manera por el padre Vespignani:

“Tiene [la pampa] una superficie quintupla de la del Piamonte con una población apenas superior a cien mil habitantes. Éstos constan de una minoría indígena de tribus araucanas y patagónicas, los así llamados gauchos, especie de mestizos semicivilizados, y que actualmente constituyen la mayoría, los inmigrantes españoles, alemanes católicos y no pocos piamonteses con representantes de otras nacionalidades” (Vespignani 1925:18).

Ya finalizando el siglo XIX, los indios son percibidos como una realidad lejana, de otra época, aunque sólo han transcurrido 20 años desde que las sociedades aborígenes existían como entidades independientes del Estado:

“El viaje a Victorica es muy pintoresco, pues de las llanuras sin fin se entra en tupidos bosques de árboles seculares que hacen recordar a los indios pampas, raza fuerte y casi destruida”. Relación del Padre Hellerstein a Monseñor Cagliero sobre la misión de los años 1900/1901. Archivo de la Inspección de San Francisco Javier, Bahía Blanca.

Consideramos que la tenue presencia del indio como categoría social en el discurso de los sacerdotes salesianos se debe a la percepción de una realidad que unifica a los *gauchos* y a los indios en la misma condición social de marginalidad y pobreza. El indio deja de ser percibido

exclusivamente como un infiel al que se debe catequizar y reformar y se construye una imagen donde se destaca su condición de subalteridad, desposeída y misera²⁸.

“dejo dicho tan sólo que de sesenta bautismos que hice allí cincuenta eran de hijos naturales, espúreos y adúlterinos algunos. Sin embargos, por mas triste que fuera el estado moral de aquellos desgraciados, pueden ser excusados por la extrema pobreza a que se ven reducidos, por la ignorancia casi invencible de que adolecen y por las distancias enormes que deben salvar para llegar a un centro poblado”
Relación del Padre Hellerstein a Monseñor Cagliero sobre la misión de los años 1900/1901. Archivo de la Inspectoría de San Francisco Javier, Bahía Blanca.

La presencia de la categoría social indio o aborígen en el discurso de los sacerdotes salesianos vuelve a hacerse presente cuando se le asigna un lugar específico y diferenciado de residencia: la Colonia Emilio Mitre. Así, durante la misión que emprendieron en 1924 los sacerdotes salesianos Juan Farinati y José Durando, acompañados por el coadjutor salesiano Don Manuel López Ratón y Gurmésindo Fraga, aborígen de 12 años, los sacerdotes describen de la siguiente manera a los aborígenes:

“La familia del señor fraga es completamente indígena, y sobre todo muy cristiana. El marido lleva el apellido Fraga, en recuerdo de la familia a cuyo servicio estuvo, la del Coronel Fraga, después del cautiverio en Martín García, el año 1879. La señora es hija del cacique Epugmer Rosas, y posee la habilidad de tejer admirablemente ponchos y matras” (Pozzoli 1950:34).

“La familia de Antequera ofrecía un cuadro de miseria indescriptible. Una sola pieza servía para todos. El enfermo yacía en una cama de hierro, sin colchón (...) Por frazadas unos jirones de paño y unas bolsas de alpillera maloliente. Las criaturas estaban cubiertas con harapos pendientes de sus cuerpos./ El padre Durando fue a caballo hasta el rancho de Antequera, para administrar el viático y la extremaunción al enfermo (...) Hijo de aborígenes, estos habían sido favorecidos por el gobierno nacional con las tierras de la Colonia E. Mitre, en compensación por las que se les sustrajera después de 1879. Pero la codicia humana se las volvió a arrebatar, y al indio se lo relegó en el mas estéril de los lotes, sin agua” (Pozzoli 1950: 44-45),

²⁸ Entendemos por pobreza y subalternidad a un espacio de exclusión social cuyos límites son difusos y móviles. Se trata de “...un estado mas o menos permanente de carencias (...) condiciones de vulnerabilidad, exclusión, riesgo social, privaciones, carencias, desigualdades...” (Neiman 2000:73)

5-¿CUÁLES FUERON LOS OBJETIVOS DE LOS SACERDOTES?

Terminada la conquista del territorio aborígen la propuesta de los misioneros fue hacer efectiva la conquista espiritual de las pampas, único peldaño para alcanzar el status civilizatorio. La incorporación de la población del territorio al orden ecuménico de la Iglesia Católica solo se haría posible erradicando todo vestigio de organización aborígen:

“antes de la partida [a la misión] quiso darnos su saludo [el gobernador] y mostrarnos su agradecimiento, que resultaban un himno laudatorio a esa nueva expedición civilizadora de Pampa” (Vespignani 1925:15).

“El Santo Padre ha recibido la afectuosa carta que V.S. le ha dirigido en su nombre y en el de esos misioneros (...) ha sido sumamente grato a Su Santidad, no solo por los sentimientos de leal obsequio y adhesión hacia su sagrada persona sino también por las consoladoras noticias del abundante fruto que consiguen las constantes fatigas de V.S. y de sus compañeros (...) El la envía [su bendición] con todo el afecto a esas lejanas regiones, a los nuevos hijos que los misioneros salesianos han añadido a la Iglesia Católica y ruega fervorosamente al Señor que su grei se aumente cada vez mas especialmente en la Patagonia y en La Pampa”. Carta a D. Francisco Bodrato. Superior de los misioneros salesianos. Roma 20 de agosto de 1879. Publicado en “La América del Sur”, Jueves 9 de octubre de 1879.

Uno de los objetivos buscados por la Iglesia era establecer la homogenización de la diversidad poblacional bajo los valores cristianos. Tal diversidad incluía a criollos, inmigrantes y aborígenes. Los sacerdotes salesianos abordaron la evangelización de todos los habitantes del territorio, en tanto que los misioneros franciscanos continuaron su práctica focalizando la acción sobre los aborígenes (aunque sin excluir los pobladores *cristianos*). Estos últimos centraron su estrategia en el desarrollo de rituales de inclusión, en especial el bautismo, e integraron a los indígenas dentro de la comunidad cristiana, como un primer paso de un proceso (evangelizador / civilizatorio) que apuntaba a la conversión y reforma de los indios:

“el respetable numero de indios que hemos agregado al glorioso catálogo de cristianos católicos, se debe inferir que lejos de creer que ésta Prefectura [Franciscana de Río Cuarto] haya concluido con su misión, como equivocadamente se había creído, tiene elementos bastante sólidos y fecundos para seguir ejerciendo su acción benéfica (...) Ahora le queda el trabajo más arduo que es de educar a los mismos neófitos reduciéndolos a fervorosos cristianos. Nada, completamente nada habría hecho el prefecto de bautizar a tantos indios si después de esto los dejase abandonados, no, el deber del prefecto es establecerse definitivamente en aquella región y coronar su obra con hacer de tantos salvajes fervorosos católicos” Relación Trienal de Misiones 1889 – 1892, ACSF.

Franciscanos y salesianos confluyeron en la interacción con los pobladores de la Pampa Central y en el complejo reordenamiento pos conquista. La Iglesia Católica formó parte del marco institucional del gobierno y cumplió un rol destacado en la incorporación e integración definitiva de la población aborígena al Estado, en especial, a través de la escuela. Tal integración se realizó partiendo de la desvalorización de las propias prácticas (aborígenes), la prohibición de hablar su lengua, del desmembramiento poblacional y la ruptura de las alianzas solidarias. La marginalización de los indios, bautizados en su mayor parte, respondía en mayor medida a su condición socioeconómica derivada de su pertenencia étnica. De las estrategias que los sacerdotes emplearon para hacer de “tantos salvajes fervorosos católicos” nos ocuparemos en el siguiente apartado.

6- ¿CUÁLES FUERON LAS ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LOS SACERDOTES PARA LOGRAR SUS OBJETIVOS?

6-1 *El accionar de los Franciscanos*

Junto al capellán militar de Gral. Acha, los sacerdotes del Colegio de Propaganda Fide fueron los primeros en retomar la tarea evangelizadora sobre los aborígenes. El despoblamiento de las reducciones de Fuerte Sarmiento, Tres de Febrero y de Villa Mercedes y el traslado de parte de los ranqueles allí asentados a Gral Acha y Victorica, obligó a los sacerdotes a internarse en el antiguo territorio aborígena como único recurso para garantizar la continuidad

de proceso evangelizador ya iniciado. Las estrategias utilizadas por los franciscanos en esta nueva etapa fueron las siguientes:

a) Misiones ambulantes e intentos de formación de reducciones. En capítulos precedentes hemos planteado que la estrategia privilegiada por los misioneros fue la de crear reducciones, es decir, agrupar a los aborígenes bajo la autoridad del sacerdote. En la práctica, el desarrollo de las misiones / reducciones no se concretó según el modelo europeo, ya sea por la imposibilidad de crear reducciones en territorio indígena como por la subordinación de los indios a la autoridad de los jefes militares de frontera, antes que al propio misionero. En esta nueva etapa, en que el Estado favoreció la dispersión de los indígenas que sobrevivieron a través de diversas estrategias (mano de obra para los ingenios, peones de estancias, servicio doméstico, entre otras), la formación de reducciones se hizo aún mas inaccesible. Estas condiciones desfavorables obligaron a repensar la evangelización a partir de una nueva estrategia tal como las misiones ambulantes:

“Sin embargo, una idea me hizo desistir de renunciar y aceptar el puesto que mis hermanos me habían confiado [de Prefecto de Misiones], esa idea era la de formar una misión ambulante escogiendo los puntos principales para la erección de capillas y escuelas en la Pampa Central, visitándolas con frecuencia, catequizando a los pocos indios que hubiesen quedado, auxiliando a los cristianos, etc. etc desistiendo de toda pretensión irrealizable de fundar Reducciones en el territorio”. Carta de Ludovico Quaranta al Padre Quirico Porreca. Enero de 1888. Doc 1632, ACSF.

La figura del misionero ambulante, recorriendo los diversos asientos poblacionales, se fue imponiendo paulatinamente en el territorio. Los mismos partían desde Río Cuarto hacia Victorica o General Acha, centros importantes de actividad y puntos desde donde organizaban excursiones hacia el interior de la Pampa Central. Tales giras estaban cimentadas sobre la catequización y la administración de sacramentos, aspecto que trataremos en el siguiente apartado (para mas detalle de días de misiones ambulantes en el período trabajado ver anexo tabla 20).

Con respecto a la formación de reducciones, 10 años más tarde que la carta anteriormente citada, el gobierno comienza a gestar la asignación de un espacio definido para los aborígenes: la Colonia Emilio Mitre. Allí el padre Herrera plantea la posibilidad de crear una residencia permanente para el misionero:

“En la Colonia Indígena Pastoril, llamada General Emilio Mitre, tengo el proyecto de edificar una capilla cuyo patrón será el apóstol de San Francisco Solano, un salón para escuela y casa para los misioneros. El superior gobierno á acordado se reúnan en dicha colonia todos los Indios que se encuentran diseminados en la Pampa Central, dándoles a cada familia una zona de terreno en propiedad para de este modo reducirlos por medio de la civilización al cristianismo, enseñándoles la religión y demás prácticas de los pueblos cultos” Relación de la Misión de la Pampa Central. Año 1899. Doc N 1902 y 1931, ACSF.

En realidad, el plan de entrega de tierras a los ranqueles que habían participado de la campaña al desierto no contemplaba, desde el gobierno, la instalación de una misión franciscana. Tal política formó parte de un reordenamiento de la población aborígen que repobló el territorio de la Pampa Central entre 1882 y 1900 (Lluch 2002). Estos grupos pertenecían a diferentes etnias entre las cuales destacamos la presencia ranquelina, se hallaban dispersos en zonas productivas, posibles de ser ocupadas por colonos europeos. De ésta manera, se hacía necesario relegar a los indios hacia zonas menos productivas, de ahí que se aceptó la creación de la Colonia Emilio Mitre, que como vimos, se contraponía a los intereses del gobierno (no debían existir las tribus dentro de los límites de la nación).

La propuesta de los franciscanos de transformar a los aborígenes al cristianismo por medio de la civilización, quedó limitada por la presencia esporádica del sacerdote en la zona. Finalmente, la renuncia definitiva a la misión de la Pampa Central acaecida en 1906, terminó con cualquier posibilidad de asiento del sacerdote en la zona (Farías 1993). A pesar de haberse designado un espacio para el asentamiento de los ranqueles, no se desarrolló allí una misión. La imposibilidad de establecer un núcleo civilizatorio (que implicaba el desarrollo de actividades agroganaderas, la posibilidad de expansión económica y la conversión al

cristianismo) debido a las características geográficas, hizo de la propuesta del padre Herrera una afirmación apresurada.

b) Administración de sacramentos. De los sacramentos administrados por los sacerdotes en sus giras misioneras, el bautismo es el que representa el inicio, el punto de partida en la vida cristiana. Para el sacerdote el bautismo del aborígen implicaba incluirlo dentro de la iglesia ya que representaba el tránsito desde la categoría social indio (ahora argentino) a indio cristiano. En la práctica, tal pasaje no alteraba la posición de subordinación a la que los aborígenes habían sido relegados, se trataba de una imposición más de una cultura a la que habían sido integrados de manera forzada.

En la etapa pos-conquista, el bautismo de aborígenes era precedido por la enseñanza de la doctrina cristiana. El factor limitante en la profundización de la misma era el tiempo de permanencia del sacerdote en cada localidad. Como estrategia para ganar la aceptación de los aborígenes, los sacerdotes siguieron recurriendo a mediación de caciques y personajes reconocidos dentro de la propia comunidad:

“Había entre los toldos [cerca de Gral Acha] una casita perteneciente a un indio llamado Luis Linconau, a quien yo conocía por haberlo bautizado estando muy enfermo de viruelas aquí en el Río Cuarto, en la época cuando era jefe de frontera el Coronel Mansilla, ahora General de la Nación (...) Le hicimos una visita y le pedimos que nos ayudara en la conversión de los indios y él muy bondadoso se nos ofreció muchísimo, prometiéndonos que gustoso desde ya se ponía a mis órdenes, porque deseaba vivamente cooperar a una obra tan santa y benéfica para los indios sus hermanos (...) Llegado el día señalado nos trasladamos a la casa de Linconau, donde encontramos a muchos Indios reunidos eran como 150 (...) Les hice preguntas por el mismo Linconau en el idioma de ellos, si deseaban recibir el Santo Bautismo y todos a una vez contestaron que sí, que con muchísimo gusto, pero que si no recomendaban que no les quitaran los hijitos que tan entrañablemente querían. Conocida claramente la voluntad de los indios de querer bautizarse empezamos desde luego a catequizarlos sirviéndome de intérprete el mismo Linconau” Relación Trienal de Misiones 1889 – 1892. ACSF

Las relaciones entre franciscanos y ranqueles se establecieron en el marco de estamentos sociales claramente diferenciados. Los sacerdotes representaban dentro de la sociedad

nacional, un espacio de poder que, aunque menguante ante el avance del laicismo, mantenía estrechas relaciones con el poder político. Éstos establecían relaciones prioritarias con los caciques, y a través de ellos se contactaban con el resto de la *indiada*. Esta característica, fue una constante en todo el proceso de evangelización de los franciscanos, que no repite en la estrategia salesiana. Intentaremos demostrar que esta diferencia se debe en parte a las diferentes condiciones que los salesianos encontraron al hacerse cargo de la Pampa Central.

La selección de padrinos de bautismo entre los miembros más reconocidos de la población continuó siendo una estrategia privilegiada por los sacerdotes. Se trataba de un intento de asegurar perseverancia de los aborígenes en las enseñanzas impartidas, bajo la supervisión y la autoridad de los padrinos. La eficacia de esta estrategia estuvo limitada por las escasas posibilidades de interacción entre blancos e indígenas en dichos poblados. La marginalidad social y espacial de los aborígenes dentro de las localidades pudo haber sido uno de los principales factores limitantes. Matrimonios, confirmaciones, comuniones también fueron sacramentos administrados por los sacerdotes durante las misas realizadas en las diferentes giras misioneras (Tablas 4 y 5).

Tabla 4: Cantidad de sacramentos administrados por los franciscanos a indios y cristianos durante el Trienio 1889-1892

Bautismos		Matrimonios		Confirmaciones		Comuniones
Indios	Cristianos	Indios	Cristianos	Indios	Cristianos	Sin especificar
438	254	108	48	443	471	472

Tabla 5: Cantidad de sacramentos administrados por el Padre Herrera a los indios y cristianos durante el año 1899.

Bautismos		Matrimonios		Confirmaciones	
Indios	Cristianos	Indios	Cristianos	Indios	Cristianos
172	803	13	29	240	276

En las Figuras 9 y 10 se muestra la distribución de sacramentos administrados por los franciscanos sólo a la población aborigen durante el Trienio 1889-1892 y el año 1899. En el primer caso, se observa que del total de sacramentos administrados el mayor número corresponde a los bautismos (44 %) y las confirmaciones (45%) en tanto que la cantidad de matrimonios celebrados fue menor (11%). Respecto de este Trienio, para el año 1899 se mantiene aproximadamente la cantidad de bautismos (40 %) pero aumenta el número de confirmaciones (57 %) y disminuyen mucho los matrimonios (3 %).

Figura 9: Distribución de sacramentos administrados por los franciscanos sólo a los aborígenes durante el Trienio 1889-1892

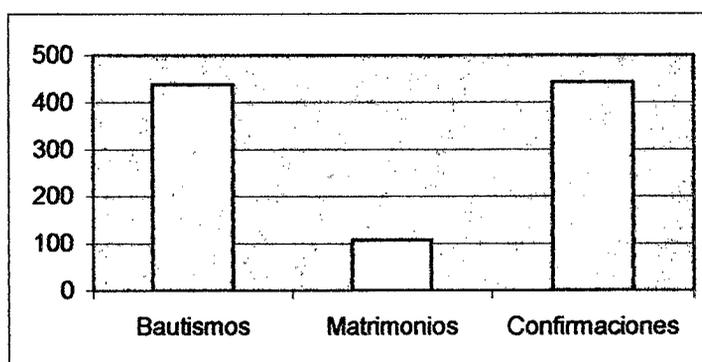
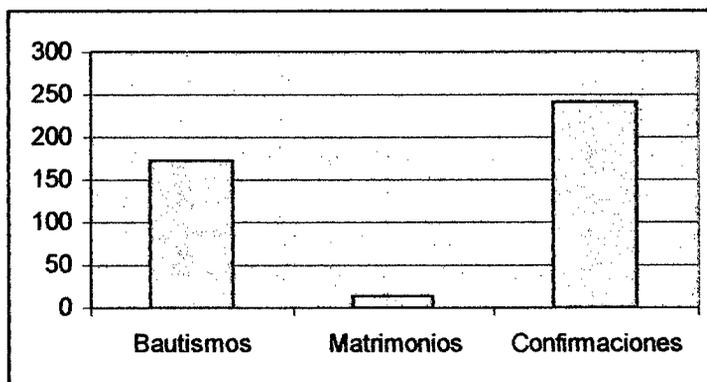


Figura 10: Distribución de sacramentos administrados por el Padre Herrera sólo a los aborígenes durante el año 1899.



c) Escolarización. Como hemos planteado para etapas anteriores, la escolarización estuvo ligada al proceso de transformación de las prácticas y representaciones tradicionales de los pueblos aborígenes en el marco del proceso de evangelización / civilización emprendida por la Iglesia. Los sacerdotes reconocieron la importancia de la acción sobre los niños como parte esencial en cualquier proceso de imposición de pautas propias a los grupos indígenas:

“Es indiscutible P.P. que el medio mas eficaz después de la religión para civilizar á los pueblos es la escuela, pero para que esta de sus buenos frutos, debe ser moral y religiosa” Relación de la Misión de la Pampa Central del Padre Herrera. Año 1899, ACSF.

Los franciscanos no contaron con los colegios que posteriormente serían el pilar de la acción salesiana, debido a que carecieron del apoyo institucional que recibieron estos últimos. Cualquier intento de escolarización requería de la permanencia del sacerdote en la escuela, y de la presencia de maestros que complementaran su acción. La alternancia del sacerdote en la zona, sin un lugar fijo de residencia en el territorio de la Pampa Central, no alentó el desarrollo de esta estrategia, aunque no dejó de reconocerse la importancia de la misma para el objetivo de “civilizar a los pueblos aborígenes”.

6-2. El accionar de los Salesianos

En 1896, los salesianos aceptaron la misión de la Pampa Central e iniciaron su tarea evangelizadora desde General Acha. Estos sacerdotes carecían de la relación estrecha que tenían los franciscanos con los ranqueles. La evangelización del aborigen no era prioritaria en sus objetivos, ya que ampliaron su espectro de acción para incluir también a los inmigrantes europeos y cristianos. Desarrollaron su estrategia partiendo de la consideración de todos los habitantes de la Pampa central como argentinos, aunque reconocían la existencia de los descendientes de aborígenes. Los sacerdotes salesianos utilizaron las mismas estrategias para abordar la evangelización de indios y cristianos (aunque con leves diferencias que explicitaremos más adelante). Ellas son:

a) Las misiones volantes. Debido a la escasez de sacerdotes residentes en el territorio de la Pampa Central, los salesianos complementaron las actividades realizadas desde los principales centros poblados con viajes hacia el interior del territorio: las misiones volantes.

“Desde el centro partía el movimiento hacia la periferia, y el misionero, mientras atendía directamente las necesidades espirituales de las almas de la parroquia, se veían en la necesidad de recorrer extensas regiones a las que se hallaban dispersos o lejanos” (Vespignani 1925:54).

La actividad central en estos viajes era la catequización a través de la prédica durante la celebración de la misa y en reuniones convocadas para tal fin. Las casas de comercio eran los espacios más utilizados para la congregación de la población, aunque los sacerdotes advertían sobre las consecuencias no deseadas de las reuniones en los boliches y preferían desarrollar las misiones a través de las visitas en las propias casas de familias:

“De todas las misiones dadas hasta entonces, esta fue la mas fructuosa [se refiere a la realizada en 1924 en el rancho de Fraga], y confirma la opinión de que en las misiones de La Pampa se hace mas bien visitando rancho por rancho, que congregando gen/te en el boliche, donde el único que medra es el bolichero, a expensas del juego y de las borracheras, consecuencia indirecta e la visita del misionero” (Pozzoli 1950:36-37).

La presencia del sacerdote en las poblaciones del interior era presidida por el anuncio de la misión a través de un *folleto* que indicaba el día aproximado de llegada del sacerdote y las condiciones para recibir los diferentes sacramentos. Este folleto era recibido por las casas de comercio quienes se encargaban de difundir la futura presencia del misionero:

“Fijada, pues, una fecha y esbozado el programa, el misionero envía unas hojas impresas indicando el itinerario a seguirse a las casas de negocio mas co/nocidas recomendándoles la mayor divulgación posible. Los comerciantes tienen en eso mucho interés porque durante la misión los colonos suelen hacer sus provisiones mas importantes (...) En la susodicha hoja van indicadas las condiciones esenciales para el bautismo y la confirmación, principalmente para los que deben apadrinar.”
(Vespignani 1925:67-68)

Las misiones se centraban en la administración de sacramentos. La cantidad de bautismos, comuniones, confirmaciones, confesiones y matrimonios eran explicitadas en los informes de los sacerdotes salesianos, pero a diferencia de los franciscanos no diferenciaban entre aborígenes y blancos. Los sacramentos administrados eran los *logros* de la misión, por los cuales se justificaba el viaje y el alejamiento temporario de los centros parroquiales:

“Se alejaba [el padre Herllestein] de la residencia acompañado de un baqueano para bautizar y administrar otros sacramentos y para realizar matrimonios civiles, por tener el permiso temporario, porque el matrimonio civil debe preceder al matrimonio eclesiástico según las leyes civiles. Y a decir verdad expuso la vida en grandes peligros principalmente para pasar lagunas y rios y poder bautizar a veces cuatrocientas o seiscientas y otras veces cerca de mil infieles entre niños y adultos” Memorias del padre Roggereone. Año 1899. Manuscrito (en italiano) del archivo de la Inspectoría de San Francisco Javier, Bahía Blanca.

“La misión dio resultados bastantes satisfactorios. Hasta ahora hubo 130 bautismos, 300 confirmaciones, 5 matrimonios, 20 comuniones, 3 óleos de enfermos. En cuanto al resultado material debo decir que es regular, tan solamente por hallarse la gente muy atrasada y pobre. Me encuentro bueno, aunque sufro bastante por la clase de alimentos y los fuertes soles” Carta del padre Herllerstein a Monseñor Cagliero. Santa Isabel, 1 de Diciembre de 1902. Archivo de la Inspectoría de San Francisco Javier, Bahía Blanca.

La acción sobre los aborígenes se apartaba del método anteriormente descrito. A él se sumaban las actividades en los propios asentamientos y la distribución de recursos materiales en concepto de *limosna* como un modo de atenuar la condición de pobreza (figura 13):

“...bien diversa es la visita que hace [el misionero] a los gauchos o a los indios araucanos. En éstos casos la capilla queda erigida a espaldas de su volanta (...) Allí se tienen las funciones y se administran los sacramentos como dijimos arriba, pero en forma mas familiar todavía, porque si en los desprovistos ranchos de estas gentes faltan las comodidades de la civilización, abundan en cambio las buenas disposiciones, la fe, la piedad, la docilidad (...) Y el buen padre, mientras provee el bien a sus almas, no olvida las necesidades materiales de los mismos y les deja algu/na limosna, los alimentos y vestidos con que la caridad de otros cristianos los ha provisto...” (Vespignani 1925:80-81).

Figura 13: acción salesiana en la Pampa Central. Toay. Año 1920²⁹.



²⁹ Tomado de Depetris 2000:35

Una de las preocupaciones de los sacerdotes en las giras misioneras era garantizar la continuidad de las prácticas cristianas, aún en su ausencia. Se debía operar una verdadera transformación en el modo de vida de los habitantes de la *periferia*, la preocupación dejó de ser la salvación de la mayor cantidad posible de “infieles” a través de bautismos en masa, para centrarse en el logro de una verdadera conversión acorde con el objetivo civilizador mencionado mas arriba. A este fin apuntan la creación de comisiones, como lo revela éste texto:

“Tratad de preparar muchos y hermosos trabajos, para que se conozca bien el método salesiano de dar MISIÓN y especialmente formar centros de perseverancia y catecismo (comisiones), para que aun durante la ausencia del misionero quede en las casas y en los pueblos el hábito de la oración, el estudio del catecismo y buenas lecturas, Vía Crusis, Rosario, etc...” Padre Juan Farinati, 28 de febrero de 1924. Venezuela (Pozzoli 1950:06).

b) Creación de colegios con internados: centralización de la acción sobre los niños y jóvenes. Uno de los primeros pasos luego del establecimiento de los salesianos en la región en 1896, fue la creación de colegios con internados. Como hemos visto, la escolarización ha sido una estrategia clave para la transformación del otro, utilizada también por los franciscanos, aunque con escasos resultados. Los colegios salesianos se transformaron en los pilares centrales para la conversión de los hábitos no deseados, tanto de los niños aborígenes como de los hijos de colonos y criollos: *“uno de los primeros cuidados de los salesianos, al tomar a su cargo la Misión de La Pampa, fue abrir un colegio en el centro de la misión”* (Vespignani 1925:112)

La efectividad de éste método no se restringía exclusivamente a la juventud sino que indirectamente accionaba sobre los padres y familiares de los alumnos. La vida cotidiana en el colegio generaba hábitos en los niños que luego trasmitían al propio hogar durante los recesos escolares:

“Nuestro método de educar a la juventud con bondad y dulzura salesianas, mientras la amaestraba en las ciencias y en las artes profesionales, será fecundo en óptimos resultados (...) Lo que nuestro

Venerable Don Bosco inculcaba a sus misioneros antes de partir, para salir airoso de su empresa, tanto para renovar la vida cristiana de nuestros emigrantes, cuanto para la evangelización del indígena, todavía bárbaros; era el conquistarse las almas de los padres y / de los adultos por medio de los hijos y de los niños” (Vespignani 1925:54-110-111).

Así, durante la gira misionera que realizan en 1924 el padre Durando y el padre Farinatti, observan la efectividad de éste método sobre las familias que tenían a sus hijos internados en el colegio, comparando sus hábitos de limpieza e higiene con la de aquellas que no habían recibido ésta influencia en sus hogares:

“...dos hijas de Fraga, presentes en aquellas circunstancias en las tolderías se habían educado en el colegio de las Hermanas de la Concepción, en Buenos Aires, siendo su educación costeadada por el gobierno nacional. Los varones habían pasado casi todos por el colegio salesiano de Victorica” (Pozzoli 1950:35)

En los colegios se realizaban múltiples actividades, que incluían no sólo la enseñanza de las disciplinas básicas sino también de religión en horario extraescolar, actividades recreativas, agrícolas, etc.:

“...no es menos atrayente el continuo campo de experimentación agrícola el que, de paso que provee de hortalizas y legumbres al colegio, ofrece una oportunidad de adiestrar a los mismos alumnos al cultivo racional del huerto (...) los [padres] que van a visitar a sus hijos (...) observan todo con el propósito de aprovechar ellos en sus propias tierras lo allí observado, para el cultivo de árboles frutales que tan hermosos y sabrosos frutos producen” (Vespignani 1925:113).

c) Distribución de periódicos informativos. Otro medio de acción misionera empleado por los salesianos fue la publicación de periódicos y semanarios. A nivel mundial, el *Boletín Salesiano* fue el principal eje de la difusión de la acción misionera salesiana. A nivel local, y desde General Acha, el padre Orsi publica y distribuye desde 1904 el semanario *La Brujulilla*:

“Además de las incumbencias del sagrado ministerio, se daba maña [el padre Orsi] para enseñar el canto, la música y todas las demás materias literarias y científicas (...) Hallaba el modo de componer, imprimir y expedir por toda La Pampa el periódico La Brujulilla, destinado, como su nombre lo indica,

a encaminar las miradas de todos hacia ese polo, nuestro imán por excelencia, la salvación eterna (...) por medio del periódico La Brujulilla hacía llegar el eco del bien obrado en torno suyo hasta los más remotos rincones de la región” (Vespignani 1925:30-57)

d) Complementación de la acción del sacerdote con el de la religiosa. La acción del sacerdote se complementaba, en especial en el ámbito escolar, con la de la religiosa (hijas de María Auxiliadora). Se puede establecer, por tanto, una continuidad con las estrategias de escolarización de los padres franciscanos, quienes propiciaban la escisión en escuelas de niñas y de varones, aunque las primeras eran atendidas por maestras y no por religiosas. Se partía del supuesto de que la mujer “entra” con mayor facilidad en el hogar de los aborígenes, siendo clave en la evangelización de las mujeres y a través de éstas, de toda la familia:

“No siempre es conveniente ni hasta decente que el sacerdote se llegue hasta el rancho del salvaje, tratándose de pueblos bárbaros, donde la desconfianza del hombre de la foresta es tal que el misionero ha de mirar muy bien antes de dirigir la palabra a la familia del mismo (...) Para la hermana, en cambio, todos, hasta los pueblos bárbaros tienen respeto, pues su sexo les permite acercarse mas libremente a las mujeres para prepararlas a la acción benéfica de regeneración que completara el misionero con su sagrado ministerio” (Vespignani 1925:41).

e) Selección de padrinos de bautismo y confirmación. Se ha hablado en este trabajo de la importancia del bautismo en tanto sacramento que instauro la condición de cristiano y miembro de la Iglesia católica. El padrinazgo en éste sacramento tiene como función guiar al bautizado en los valores cristianos en el transcurso de toda su vida. Los sacerdotes procuraron elegir los padrinos estratégicamente con el fin de asegurarse la real catequización y conversión del nuevo cristiano:

“El padrino es todavía considerado en éstas poblaciones como un padre adoptivo, quien a la muerte del verdadero padre, toma sus veces y siente el deber de procurarle a su ahijado un porvenir virtuoso y alegre (...) Esto ofrece al misionero un gran medio para asegurarse el feliz éxito de sus trabajos apostólicos, eligiendo Padrinos y Madrinas, entre los mismos bienhechores y catequistas voluntarios, a menudo cooperadores y cooperadoras de la Pía / Sociedad Salesiana (Vespignani 1925:128-129)

En la Tabla 6 se sintetizan las diferencias y semejanzas que resultan de comparar el accionar de los sacerdotes franciscanos y salesianos entre los ranqueles de la Pampa Central durante los primeros años posteriores a la campaña al desierto.

Tabla 6: Comparación de las estrategias empleadas por franciscanos y salesianos durante la etapa pos-conquista del territorio aborígen.

Estrategias	
Franciscanos	Salesianos
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Misiones ambulantes ✓ Administración de sacramentos ✓ Intentos de escolarización ✓ Trato preferencial con personajes influyentes dentro del grupo ✓ Focalización en la acción sobre los indios. Distinción entre indios y cristianos 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Misiones volantes ✓ Administración de sacramentos ✓ Creación de colegios con internados ✓ Formación de comisiones ✓ Trato con cada familia en particular. Acción sobre los niños y jóvenes ✓ No establecen distinciones entre indios y cristianos

7- LOS ABORÍGENES: VISION DEL OTRO, OBJETIVOS DEL CONTACTO CULTURAL Y ESTRATEGIAS EMPLEADAS

Resulta difícil abordar el análisis de la percepción que los aborígenes tenían de los misioneros en un marco en que su voz fue silenciada. Se trata de una percepción desde el despojo, la cual sólo puede intuirse por los relatos de los propios sacerdotes. Una primera diferencia que surge al comparar ésta situación con etapas precedentes es que los aborígenes no buscan iniciar y mantener el contacto con el sacerdote, simplemente lo aceptan. El misionero llega a los asentamientos e invita a los indios a bautizarse y recibir los sacramentos.

La única posibilidad de elección del aborigen consiste en aceptar o negarse, siendo más frecuente la aceptación. Veamos un caso:

“El día de San Leonardo se me ocurrió decir misa en un Rancho de Ranquelcó. Estuve parado medio día, avisé a los vecinos que en la madrugada diría la Santa Misa. Cuarenta y dos pudieron asistir con sumo placer. Bauticé y olee á diez y nueve niños, entre ellos una muchacha de 24 años hija de cristiano chileno, la madre india (...) también tuve el consuelo de bautizar siete indiecitos que en otro viaje la madre no quiso de ninguna manera porque ella decía que ella tenía que ir al infierno porque no podía bautizarse (según ella) y que sus hijos los quería consigo, no le parecía bien que fuesen a otra parte cuando muriesen. En esta vez encontré á su marido, hablé con el, lo pude conseguir. Bauticé á otros en el tránsito. Victorica, 11 de febrero de 1885” Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca, ACSF

Aún con dudas sobre las consecuencias de recibir el bautismo, la aceptación del sacramento refleja una posición de libertad de decisión limitada por la posición de inferioridad social, económica y simbólica a la que fueron reducidos los aborígenes luego de la conquista. Este “otro” que proponía el sacramento era percibido como parte de la sociedad a la que ahora se hallaban (individualmente) incorporados en posición de subordinación. El indio sigue existiendo y se lo continúa considerando un sujeto que es necesario civilizar. Esta valorización negativa impuesta por los diferentes personajes de la sociedad nacional (entre los que encontramos a los sacerdotes) influyó en la propia construcción de la identidad. Sólo así se comprende que se aceptara el bautismo aún conociendo los riesgos que éste implicaba:

“Pero al proponer á los indios el santo bautismo se encontró con alguna dificultad, pues siendo el indio por su naturaleza desconfiado, temían que al bautizar á sus hijitos los padrinos se los arrebataran, como les sucedió estando en sarmiento, muchos años ha, habiendo bautizado á muchos indiecitos, los padrinos se apoderaron de ellos arranchándolos de sus brazos” Relación Trienal de Misiones 1889-1892, ACSF

La percepción del rol del sacerdote dentro de la sociedad nacional cambió como consecuencia de la propia experiencia aborigen. El sacerdote dejó de ser requerido como mediador de conflictos, como agente receptor de reclamos. Todos los pedidos de tierras que realiza Luis Baigorrita se dirigen directamente a instituciones públicas (a la gobernación de la

Pampa Central, al Ministerio de Agricultura de la Nación, a la Dirección General de Tierras). No se recurre al sacerdote. La experiencia negativa de los reclamos realizados a sacerdotes en etapas previas generó una percepción más acertada de la real influencia del sacerdote dentro del Estado. El misionero pasará a ocupar un rol más limitado que en etapas precedentes, restringiendo su acción a actividades exclusivamente religiosas.

Hemos planteado que el contacto con el sacerdote en ésta etapa no fue buscado por los aborígenes. Ellos ya no piden la intervención de los religiosos para solucionar sus problemas ante las autoridades. Por ello, la aceptación de la interacción con los religiosos podría entenderse como una estrategia para menguar la marginalidad a la cual estaban sometidos:

“Los indios neófitos quedaron muy contentos y muy satisfechos y habiendo recibido de los padrinos algún regalo de dinero iban a los negocios a comprar lo que les hacía falta y preguntados por los negociantes si estaban o no contentos por haberse hecho cristianos, contestaron que sí, porque ya eran gentes como los demás cristianos” Relación Trienal de Misiones 1889-1892, ACSF.

La percepción que los indios tienen de sí mismos como excluidos de la categoría social *gente*, refleja en extremo la posición de inferioridad a la que se hallaban reducidos. A pesar de la actividad evangelizadora de los religiosos, los ranqueles seguían siendo disminuidos a una condición *natural*, como seres aún no civilizados. El bautismo sería el primer paso para considerarse cristiano y ser social, es decir, gente. En este contexto la aceptación de los sacramentos debe entenderse como una estrategia para atemperar la situación de inferioridad, dentro del complejo reordenamiento social que experimentaron los sobrevivientes a la conquista.

8- CONCLUSIONES GENERALES SOBRE EL ÚLTIMO PERIODO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

El sentido de la evangelización ha cambiado radicalmente al concluir la conquista del desierto. El interés del gobierno en los misioneros, como posibles pacificadores e intermediarios en el rescate de cautivos deja de tener sentido. La incorporación definitiva del

territorio pampeano a la nación y la desestructuración de las poblaciones aborígenes soberanas obligó a los diferentes sectores de la Iglesia Católica a repensar la evangelización ante un cambio tan radical en su contexto de acción. Con los aborígenes dispersos en diferentes sectores del territorio nacional, los que repoblaron las pampas, fueron, en parte, los ranqueles que estaban reducidos en las misiones franciscanas. Estos se distribuyeron en Gral Acha y Victorica (entre otros parajes) y hacia 1900 son confinados en la Colonia Emilio Mitre.

Los capellanes militares, los misioneros franciscanos y a partir de 1896, los sacerdotes salesianos fueron quienes tuvieron a su cargo la “conquista espiritual” de la Pampa Central. A través de los viajes esporádicos denominados “misiones volantes” entraron en contacto con la nueva realidad aborígena. Los franciscanos entablaron una estrecha relación con los (*sus*) indios. Ahora son percibidos como sumisos, humildes, pobres, ignorantes. Tales adjetivos son utilizados con frecuencia en el discurso de los misioneros al referirse a la situación indígena.

A los salesianos se les confía a partir de 1896 la misión de la Pampa Central, cuya población incluía a indios, criollos e inmigrantes. En el desarrollo de sus actividades los sacerdotes no establecieron distinciones entre indios y cristianos. Esta particularidad se debe en parte a la integración de los aborígenes en clases subalternas, en calidad de desposeídos. Por otra parte, los salesianos carecían de la trayectoria de relación con los ranqueles propia de los franciscanos, esta falta de experiencia, sumada a que su proyecto incluyó desde el inicio a todos los pobladores del territorio (indios o cristianos), contribuyó a no establecer tales distinciones.

En los discursos de los sacerdotes el concepto de indio sigue siendo sinónimo de “salvaje” o de “infiel”. Se trata de un sujeto que hay que civilizar. Sin embargo, del contenido del binomio indio / salvaje ha desaparecido el carácter autónomo, la soberbia, la libertad, lo indómito. El contenido salvaje del concepto indio se reduce a la ignorancia de los valores de la civilización. La peligrosidad del indio ha desaparecido definitivamente, éste ha dejado de ser una amenaza. El espacio físico y social que le fue destinado en el nuevo orden fue el de la marginalidad.

En esa situación, la libertad del aborigen estuvo limitada a la aceptación o al rechazo de las propuestas de los misioneros. La aceptación era sin duda la elección más frecuente, con la cual se buscaba acortar las distancias ante la desigualdad, reducir el dolor frente a la desvalorización y formar parte de esa comunidad imaginada: la civilización cristiana.

CAPITULO V

CONCLUSIONES GENERALES

A través de este trabajo de investigación hemos analizado el proceso de construcción de la otredad que desarrollaron ranqueles y sacerdotes franciscanos y salesianos. Tal proceso estuvo signado por las particularidades de las relaciones que tuvieron lugar en el denominado *espacio fronterizo*, como ámbito específico de formación de identidades. Luego de la conquista del desierto, el encuentro entre aborígenes y sacerdotes se produjo en los incipientes centros poblacionales de la Pampa Central, a excepción del espacio de confinamiento de los ranqueles en la Colonia Emilio Mitre, alejada de aquellos. En estos diferentes espacios, aborígenes y sacerdotes fueron construyendo un imaginario, desarrollando su percepción del “otro”, que fue variando conforme a la profundización del conocimiento de ese “otro” y a los cambios en el contexto sociohistórico en que tuvo lugar la interacción.

Todo éste proceso de construcción de la otredad estuvo indisolublemente ligado a las distintas etapas y estrategias de evangelización que emprendieron franciscanos y salesianos. Dicha construcción y las actividades evangelizadoras que se llevaron a cabo, siempre estuvieron signadas por la perspectiva etnocéntrica de los sacerdotes quienes pretendieron transformar (reformular) al indio según el modelo civilizado / cristiano a través de las diferentes estrategias que hemos analizado en los capítulos II, III y IV.

Durante las tres etapas analizadas los aborígenes fueron profundizando su conocimiento de los sacerdotes. Se los reconoció como representantes de la sociedad nacional, asignándoles roles de mediadores y como fuentes de información de la situación de frontera. Durante la campaña al desierto, los reclamos de los aborígenes prisioneros no pudieron ser solucionados por los sacerdotes, tal experiencia generó una mayor comprensión de las limitaciones de poder del misionero en tanto partícipe de la sociedad nacional. En momentos posteriores, el rol del sacerdote fue percibido como limitado a los aspectos religiosos.

Los misioneros también construyeron una imagen del indio que se fue transformando a través del tiempo. La característica *salvaje* o *infiel* (como opuesto a civilizado) continuó formando parte del imaginario sacerdotal, sin embargo, el contenido del concepto fue variando durante el proceso: hasta 1878 los indios podían ser incluidos en dos categorías. Se distinguía entre aborígenes “autónomos”, “soberanos” o “libres” en sus propias tierras y aborígenes “reducidos” o “amigos” (aunque en modo alguno civilizados). Finalizada la campaña al desierto, los indios fueron percibidos como “excluidos”, “sumisos”, “pobres” y “desposeídos”. Resulta interesante destacar que los sacerdotes parten y vuelven a una percepción del otro como indio (con las variantes en el contenido del concepto que hemos citado) sin establecer diferencias entre etnias (el concepto de indio sigue siendo homogeneizante). Las únicas distinciones que reconocen los sacerdotes son a nivel del individuo, considerándolos más o menos civilizados conforme aceptaran la “conversión” a las creencias cristianas y se comportaran según el modelo propuesto como ideal de la conducta humana.

Las imágenes del otro construidas durante el proceso planteado deben relacionarse con los objetivos y estrategias desarrolladas por sacerdotes y ranqueles durante el proceso de contacto cultural. Los misioneros mantuvieron su objetivo a través de todo el proceso: la evangelización y la transformación (reforma) de hábitos y creencias de los aborígenes. Para alcanzarlo desarrollaron diversas estrategias que fueron variando en relación a los cambios del contexto. Hasta la conquista del desierto, los franciscanos crearon reducciones en los espacios de la frontera ubicada al sur del Río Cuarto. Allí administraron sacramentos, se relacionaron con los jefes aborígenes, se hicieron capellanes militares. El cambio en la distribución de aborígenes que implicó la campaña de Roca obligó a modificar las estrategias empleadas. Se recurrió a las misiones volantes / ambulantes eligiendo como centros de mayor permanencia a General Acha y Victorica. El contacto con los aborígenes continuó centrándose en la administración de sacramentos y en la catequización cuando el tiempo de permanencia en las diferentes localidades lo permitía.

Los objetivos que los ranqueles se propusieron ante las inevitables relaciones con los religiosos se fueron modificando en función del poder y la independencia que podían ejercer

ante la sociedad nacional. Durante el período en que tales relaciones se entablaron entre entidades *iguales* en cuanto a poder y capacidad de negociación, el contacto con los sacerdotes se buscó para facilitar el acceso a bienes materiales, a información sobre el funcionamiento del Estado, y como medio de canalizar reclamos ante las autoridades civiles y militares. Los aborígenes desarrollaron dos estrategias durante la interacción: reducirse en un intento de integración a la sociedad nacional o negociar desde una posición de soberanía territorial e independencia. Con la campaña al desierto, los primeros se transformaron en *vencedores* mientras que los segundos, despojados de sus tierras, fueron aniquilados o hechos prisioneros. Tal acontecimiento generó la inclusión violenta (desigual e individual) de los aborígenes dentro de la incipiente construcción del Estado nacional que propiciaba la generación de 1880. En este contexto, ante el estamento de marginalidad al cual fueron relegados y el prejuicio social arraigado sólo les quedó la aceptación de los sacramentos como el último intento de hacer efectiva la igualdad sugerida en la nueva categoría en la que fueron incluidos: ciudadanos argentinos.

La aceptación de los sacramentos en la etapa pos conquista debe ser entendida como una estrategia de resistencia. El enmascaramiento de la propia identidad (aparentar lo que en realidad no se es) fue uno de los mecanismos desarrollados por los aborígenes al encontrarse en claro conflicto las identidades de indio, argentino y cristiano. En un contexto de etnocentrismo positivo por parte de los diferentes miembros de la sociedad nacional, la pertenencia a la “comunidad cristiana” que se lograba con el ritual del bautismo generaba un nuevo estatus (más favorable) al agregar a la categoría de indio argentino la cualidad de cristiano. Desde este nuevo estatus se pretendía mejorar la condición de marginalidad (espacial y social) a la que habían sido reducidos luego de la conquista.

Con respecto a la continuidad / discontinuidad del proceso de interacción, hemos planteado que desde 1856 se estableció una relación fluida entre ranqueles y sacerdotes. Se constituyó un trato diario y cotidiano entre los misioneros y los ranqueles que fueron reducidos en asentamientos ubicados en la frontera. Con los indios “soberanos” el contacto fue mas esporádico y menos personal, limitándose a los viajes escasos que hacían los sacerdotes al

dominio aborigen o de las comisiones de indios hacia los fortines. La correspondencia fue también una vía privilegiada de interacción a través de la cual se intercambiaba información. Durante el tiempo en que se produjo la campaña al desierto la continuidad de las misiones y de la relación con los aborígenes se vio amenazada. La incertidumbre sobre el destino de los indios amenazó la persistencia del proyecto de evangelización. Finalmente, el traslado de parte de los ranqueles que sobrevivieron a las incipientes poblaciones del nuevo territorio nacional abrió un nuevo campo de acción al que se suman los salesianos a partir de 1896. En éste período, la relación entre sacerdotes y aborígenes fue mas esporádica, siendo General Acha el único poblado que contó con sacerdote permanente desde su fundación.

El proceso de evangelización de aborígenes abordado por los franciscanos y salesianos en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX estuvo condicionado por numerosas variables. Entre ellas podemos citar: la fragilidad de las relaciones entre los aborígenes y el gobierno, el escaso apoyo de este a las misiones, la ausencia de un espacio definitivo como sede de las reducciones, la militarización de los aborígenes reducidos, la “conquista del desierto” y la persistencia de las creencias y prácticas propias de los aborígenes a pesar de la aceptación del bautismo. Tal multiplicidad de variables forjaron un proceso de evangelización con singularidades propias que lo alejaron del modelo europeo y del objetivo buscado por los sacerdotes: “hacer de los indios buenos cristianos”.

ANEXOS

Tabla 7 Composición de la tropa de la Tercera División. Tomado de Racedo (1879) 1965:12.

Denominación de cuerpos	Jefes	Oficiales	Tropas	Familias
Plano mayor de la Tercera División	5	12	27	
Batallón N° 3 de Infantería de Línea	2	17	263	27
Batallón N° 10 de Infantería de Línea	1	17	269	31
Regimiento N° 4 Caballería de Línea	2	14	213	26
Regimiento N° 9 de Caballería de Línea	2	8	155	31
Compañía de Indios Auxiliares de Sarmiento Nuevo		3	32	
Piquete de Indios Auxiliares de Sta. Catalina		1	24	
Escuadrón Ranqueles		7	90	
Indios Amigos de Cayupán	1	2	50	1
Indios Amigos de Simón		2	33	
Totales	13	83	1256	116

Tabla 8: Niños indios bautizados en Pitre Lauquen, campamento de la 3 División expedicionaria³⁰

Nombre indio	Nombre cristiano	Día del Bautismo	Nombre indio	Nombre Cristiano	Día del Bautismo
Ariand	Pedro	Julio 9	Lepten	Petrona	Julio 5
Antigner	Lucas	Julio 9	Leftinau	Dorotea	Julio 5
Anegner	Julio César	Julio 10	Lampani	Pablo	Julio 5
Aicul	Gala	Julio 9	Limena	Rosa	Julio 17
Abelino	Andrés Avelino	Julio 9	Leutral	Ramona Elvira	Julio 16
Abliqueo	Ermenegildo	Julio 9	Llancá	J. Crisostomo	Julio 5
Agnel	Brígida	Julio 20	Llanquelen	Bernardo	Julio 16
Aminau	Domingo	Julio 5	Marcia	Ma. Antonia	Julio 20
Amuillan	Clotilde	Agosto 1	Mercedes	Mercedes	Julio 5
Cerminá	María	Julio 5	María	María	Julio 5
Callion	Bartolomé	Julio 5	Montruy	Luis	Julio 5
Curenen	Ludovica	Julio 5	Magnin	Marcos	Julio 5
Cunincaman	Camilo	Julio 5	Mallem	Filomena	Julio 16
Caruello	Aurelio	Julio 5	Maril	Sebastian	Agosto 1
Cayuquen	Gerónimo	Julio 5	Michoran	Alejandro	Julio 18
Carolina	Carolina	Julio 5	Milan	Emilio	Julio 18
Camullan	Oton	Julio 5	Mentruy	Casimira	Agosto 1
Coroná	Teresa	Julio 5	Manué	María Aurora	Agosto 1
Cuñuepan	Wenceslao	Julio 5	Nahuel Tripai	Fermin	Julio 18
Clenchen	Alberto	Julio 5	Naviculen	Pío	Julio 18

³⁰ AGSF Doc N 1080. Carta de Fray Pío Bentivoglio al padre Moisés Álvarez. Sarmiento Nuevo 1879.

Carmelita	Carmelita	Julio 5	Mamillan	Greg. Naz.	Julio 5
Carmen	Francisca	Julio 5	Nina	Cleomedes	Julio 5
Chaquepan	Antonio	Julio 5	Naipain	Sinforosa	Julio 5
Chemuillain	Camilo	Julio 5	Nramtua	Pablo	Julio 5
Chipaigner	Catalina	Julio 5	Nantonia	Delfina	Julio 5
Celestino	P. Celestino	Julio 18	Namué	Santiago	Julio 5
Cuimay	Margarita	Julio 18	Napailian	Manuela	Julio 5
Caipori	Pio Reinaldo	Agosto 1	Nelai Cahué	María	Julio 5
Catrenau	Lorenzo	Agosto 1	Nantigner	Verónica	Julio 5
Delfin	Máximo Delfin	Julio 18	Nanigner	María	Julio 5
Efeopá	Simona	Julio 5	Petrona	Petrona	Julio 5
Emilio	Miguel	Julio 22	Petrona	Petrona	Julio 5
Ernesto	Ernesto Ma.	Agosto 23	Paigay	Ireneo	Julio 5
Eñauen	Felipe	Julio 5	Petrona	Petrona	Julio 5
Eluis	Juan Bautista	Julio 19	Puitrin	Leocadio	Julio 5
Traipay	Bernabé	Julio 5	Pailman	Buenaventura	Julio 5
Felupé	Avelina	Julio 5	Paninau	Mon. Pedro	Julio 18
Hayná	Ignacio	Julio 5	Pablú	Pablo	Julio 16
Faustino	Faustino Josef	Julio 28	Panoipe	Ernesto	Julio 18
Fernando	Fernando	Agosto 18	Pichimé	Clara	Julio 10
Feliciana	Feliciana María	Agosto 18	Pichincé	Gertrudis	Agosto 13
Feliza	Feliza	Julio 5	Pichuequé	Cristobal	Julio 17
Tapayo	Enrique	Julio 5	Pedro	Pedro Froylan	Julio 18
Gregorio	Gregorio	Julio 5	Pichicarre	Manuela	Julio 18
Gervasia	Gervasia	Julio 5	Luinchuillam	Juana	Julio 5
Gauytian	Anselmo	Agosto 1	Quinchau	Manuel	Julio 5
Iutum	Eduardo	Agosto 1	Luintipain	Dolores	Julio 10
Huenuan	Pámfilo	Julio 5	Luintillan	Camilo	Julio 16
Huncuimigan	Isabel	Julio 5	Luintigan	María	Julio 18
Huichuner	Leon	Julio 5	Luincuical	María Evia	Julio 16
Hualá	Eduardo	Julio 5	Luintuical	Ramona María	Julio 30
Isidora	Isidora	Julio 5	Relmu	Mateo	Julio 5
Inovillan	Francisco	Julio 5	Rusten	Enriqueta	Julio 5
Iquelieu	Basilio	Julio 5	Reuñi	Aurora María	Julio 16
Juángoré	Juan Josef	Julio 5	Santos M.	Santos	Julio 5
Juan	Juan María	Julio 5	Lichipil	Andres	Julio 5
Juan Manuel	Juan Manuel	Julio 5	Siñorá	Margarita	Julio 5
José Olguin	Josef	Julio 5	S. de Rivera	Franc. Solano	Julio 5
Inauden	Cruz	Agosto 1	Taná	Roberto	Julio 18
Leutical	Clara	Agosto 1	Triefü	Ramona Ma.	Julio 11
Laureana	Laur. Tamara	Agosto 1	Tropileo	Josef.	Julio 10
Juana	Juana Ma.	Julio 13	Topayo Anum.	Agustin	Julio 5
Leftué	Adelaida	Julio 20	Agmay	Beatriz	Julio 5
Luentegner	Agustina	Julio 5	Anmaidal	Ma. Asunción	Julio 20
Lepetinan	Delfina	Julio 5	Gnahuián	Isabel	Julio 5
Levinan	Judas	Julio 5	Ynarden	Leona	Julio 5

Tabla 9: Localidades recorridas durante el año 1886 por Julián Perea, Capellán Militar de General Acha y días de permanencia en las mismas. Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Paraje	1/86	2/86	3/86	4/86	5/86	6/86	7/86	8/86	9/86	10/86	11/86	12/86	Total de días
Atreucó (Atreucó)								2	2				4
Ojo de Agua (Catriló)									1	1			2
Mari Mamuel (Guatraché)									1				1
Victorica (Loventué)												5	5

Tabla 10: Localidades recorridas durante el año 1887 por Julián Perea, Capellán Militar de General Acha y días de permanencia en las mismas (recorre también el 1er y 3er departamento de la Pampa Central). Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Paraje	1/87	2/87	3/87	4/87	5/87	6/87	7/87	8/87	9/87	10/87	11/87	12/87	Total de días
Victorica (Loventué)	8							7	9				24
Hucal (Hucal)							2						2
Toay (Toay)									5				5
Naicó (Toay)									1				1

Tabla 11: localidades recorridas durante el año 1888 por Julián Perea, Capellán Militar de General Acha y días de permanencia en las mismas, (recorre también el 3er departamento de la Pampa Central). Datos extraídos de Massa (1967)

Mes \ Localidad	1/88	2/88	3/88	4/88	5/88	6/88	7/88	8/88	9/88	10/88	11/88	12/88	Total días
Victorica (Loventué)				6									6
Hucal (Hucal)						//// ////							Sin precisar días
Toay (Toay)			//// ////	//// ////									Sin precisar días
Tres Lagunas (Utracán)										//// ////	//// ////		Sin precisar días

Tabla 12: Localidades recorridas durante el año 1889 por Julián Perea, Capellán Militar de General Acha y días de permanencia en las mismas (recorre también los departamentos 2do, 3ero, 4to, 5to y 9no de la Pampa Central) Datos extraídos de Massa (1967)

Mes \ Localidad	1/89	2/89	3/89	4/89	5/89	6/89	7/89	8/89	9/89	10/89	11/89	12/89	Total días
Victorica (Loventué)		//// ////											Sin precisar días
Hucal (Hucal)		2								1	1		4
Tres Lagunas (Utracán)		////											Sin precisar días

Tabla 13: Localidades recorridas durante el año 1890 por Julián Perea, Capellán Militar de General Acha y días de permanencia en las mismas (recorre también los departamentos 1ero, 2do, 3ero, 4to, 7mo y depto Guatraché de la Pampa Central). Recorrido del Salesiano Angel Savio (en color azul). Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Localidad	1/90	2/90	3/90	4/90	5/90	6/90	7/90	8/90	9/90	10/90	11/90	12/90	Total
Victorica (Loventué)	////// //////								20	7			27
Ojo de Agua (Catiló)								////// //////		3			3

Tabla 14: Localidades recorridas por el Capellán Militar de Gral. Acha y por sacerdotes salesianos (en azul) y franciscanos (en rojo) y días de permanencia en las mismas. Año 1891
Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Localidad	1/91	2/91	3/91	4/91	5/91	6/91	7/91	8/91	9/91	10/91	11/91	12/91	Total
Victorica (Loventué)			////// //////					8	30	31	21		90
Gral. Acha (Utracán)							7	16					23
Toay (Toay)	////// //////					////// //////							Sin precisar días
El Carancho (Utracán)					////// ////// //////	////// ////// //////							Sin precisar días
La Blanca (Conhelo)		////// //////											Sin precisar días
Hucal (Hucal)	//////												Sin precisar días
Epu Pel (Utracán)	//////											////// //////	Sin precisar días
La Achita (Utracán)									////// //////				Sin precisar días
La Puma (Maracó)											////// //////		Sin precisar días
Maracó Grande (Utracán)											////// ////// //////		Sin precisar días
Fortín (Lihuel Calel?)								//////					Sin precisar días
Lihuel Calel (LihueCalel)								//////					Sin precisar días

Quenhuincó (Hucal)								/////						Sin precisar días
Cuchillo-có (LihueCalel)								/////						Sin precisar días
La Aguada (Lihuel Calel?)								/////						Sin precisar días
Pto. La Amarga (Lihuel Calel)								/////						Sin precisar días

Tabla 15: Localidades recorridas por el Capellán Militar de Gral. Acha (en negro) y por sacerdotes franciscanos (en rojo) y días de permanencia en las mismas. Año 1892

Mes \ Localidad	1/92	2/92	3/92	4/92	5/92	6/92	7/92	8/92	9/92	10/92	11/92	12/92	Total
Victorica (Loventué)				30	31	1		/////					62
Luan Toro (Loventué)			1										1
La Blanca (Conhelo)			1		1								2
Leuvucó (Loventué)				1									1
Monte del Tordillo (Loventué?)						5							5
Trapales (Loventué?)				1									1
Quehué (Utracán)	2												2
Hucal (Hucal)			1										1
Naicó (Toay)				1									1
La Argentina (Atreucó?)					1								1
Atreucó (Atreucó)					1								1
Macachín (Atreucó)					1								1
La Protegida (Atreucó?)					4								4
Bernasconi (Hucal)								/////					Sin precisar días
La Esperanza									/////				Sin precisar

(Maracó)													días
Mes	1/92	2/92	3/92	4/92	5/92	6/92	7/92	8/92	9/92	10/92	11/92	12/92	Total
Localidad													
La Casual ?										////			Sin precisar días
Tres lagunas (Utracán)											////		Sin precisar días

Tabla 16: Localidades recorridas por el capellán militar de Gral. Acha (en negro) y franciscanos (en rojo) y días de permanencia en las mismas. Año 1893³¹. Datos extraídos de Massa (1967)

Mes / Localidad	1/93	2/93	3/93	4/93	5/93	6/93	7/93	8/93	9/93	10/93	11/93	12/93	Total
Colchague (Loventué?)							////						Sin precisar días
Pichihuilcu (Toay)						1							1
Santa Rosa (Capital)					1		8	4					13
La Colorada (Caleu Caleu)	2												2
Cuchillo-có (Lihuelcael)	6												6
Monte Redondo (Caleu Caleu?)	1												1
Río Colorado (Río Negro)	2												2
La Aguada (Lihuelcael)		2											2
Trivulisi (Lihuelcael)		1											1
Maracó Grande (Utracán)		1											1
Chillihue (Utracán)				1									1
Quehue (Utracán)				1									1

³¹ Los sacerdotes franciscanos recorren también en 1893 las siguientes localidades: Trapales, La Blanca, El Recado, Monte del Tordillo, Anquilobo, Bernasconi, La casual y Tres Lagunas.

Tabla 17: Localidades recorridas por sacerdotes franciscanos (en rojo) y días de permanencia en las mismas durante 1894³² Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Localidad	1/94	2/94	3/94	4/94	5/94	6/94	7/94	8/94	9/94	10/94	11/94	12/94	Total
Gral. Acha (Utracán)		21	12										33
Hucal (Hucal)		1		1									2
Cuchillocó (Lihuel Calel)			1		1								2
La aguada (Lihuel Calel)				1									1
Pto.La Amarga (Lihue Calel)				3	2								5
Bernasconi (Hucal)												6	6
La Chacarita (Caleu Caleu)?					3								3
Monte Redondo (Caleu Caleu)?					1								1
La Porteña (Hucal)					1								1
Trivulsi (Lihue calel)					1								1
La Escondida (Caleu Caleu)					1								1
Ojo de Agua (Lihuel Calel)					1							1	2
Monte Carlos ¿?						4							4
Jacinto Arauz (Hucal)						1							1
Maracó Grande (Utracán)											1		1

³² Los sacerdotes franciscanos atienden durante 1894 las localidades de Victorica, Trapales, Quingán, Anquilobo, Nanquil y Huiltrú.

Tabla 19: Localidades recorridas por sacerdotes salesianos (en azul) y días de permanencia en las mismas durante 1996. Datos extraídos de Massa (1967)

Mes Localidad	1/96	2/96	3/96	4/96	5/96	6/96	7/96	8/96	9/96	10/96	11/96	12/96	Total
Santa Rosa (Capital)				9									9
Victorica (Loventué)				8	8								16
Gral Acha (Utracán)					10								10
La Protegida (Utracán)									2				2
La Escondida ¿?									1				1
Ojo de Agua (Catriló)									1				1
La Paloma ¿?									1				1
Utracán (Utracán)									2				2
Bernasconi (Hucal)										1			1
Gral. San Martín (Hucal)										1			1

Tabla 20: Cantidad de días de misión por año (Período 1886/1896)

Año	Días
1886	12
1887	32
1888	6
1889	4
1890	30
1891	113
1892	83
1893	65
1894	164
1895	167
1896	44

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Amaya, Luis Esteban

1982. Aculturación en torno a los Indios Ranqueles. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. Vol. 9: 269 – 279.

Anderson, B

1990. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres, Verso Press.

Barth, F.

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Fondo de Cultura Económica.

Bechis, Marta

1992. Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones étnicas en el período formativo de consolidación de los estados nacionales. En: *Etnicidad e identidad*. Editado por C. Hidalgo y L. Tamango.

1998. Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX. *Caudillismos Rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Compiladores Noemí Goldman y Ricardo Salvatore. Buenos Aires, Eudeba.

Boccaro, Guillaume

1999. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94.

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En: *Lógica mestiza en América*. Boccara y Galindo (eds.), Temuco, Universidad de la Frontera-Instituto de Estudios Indígenas.

Boivin, Mauricio F. , Ana Rosato, Victoria Arribas

1999. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, EUDEBA.

Boletín Salesiano. Años 1892 – 1902. Archivo Central Salesiano, Buenos Aires.

Briones, Claudia

1988. Puertas abiertas, Puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la Identidad Mapuche y la Identidad Nacional. *Cuadernos de Antropología: 2*. Eudeba, Buenos Aires.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1990. La politización de la identidad y el movimiento indígena. En: *Indianismo e Indigenismo en América*. Madrid, Editorial Alianza.

Copello, Santiago Luis

1944. *Gestiones del Arzobispo Aneiros a favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Buenos Aires, editorial Difusión.

Delrio, Walter Mario

1998. Confinamiento, deportación y bautismos en la costa del Río Negro. *IV jornadas de investigadores de la cultura*, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Depetris, José Carlos y Pedro Eugenio Vigné

2000. *Los rostros de la Tierra*. Buenos Aires, Editorial Amerindia, Universidad Nacional de Quilmes.

Espinosa, Antonio

1968. *“La conquista del desierto. Diario de la campaña de 1879”* Buenos Aires, editorial Freeland

Fariás, Inés Isabel

1993. *El Padre Marcos Donati y los franciscanos italianos de la Misión del Río Cuarto.* Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la Pampa Central (siglos XVIII-XIX).* Buenos Aires, Inapl.

Foucault, Michel

1995. *Vigilar y Castigar.* España, ed. Siglo XXI

García Canclini, N.

1982. *Las culturas populares en el capitalismo.* México, Nueva Imagen.

García Soriano, Manuel

1969. El trabajo de los indios en los ingenios azucareros de Tucumán. En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán. Año 2 N° 2.* Tucumán.

González Coll, María Mercedes

2000. *La vida en la frontera sur. Relaciones interétnicas y diversidad cultural.* Bahía Blanca, Universidad del Sur.

Gruzinski, Serge

2000. *La Colonización de lo Imaginario.* México, Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Isabel

1993. *La identidad enmascarada. Los mapuches de Los Toldos*. Buenos Aires, Eudeba.

Lagarde, Jorge Luis.

2002. El comercio de ganado de los ranqueles. Influencia de los chilenos Zuñiga y Salvo. En: *Entre médanos y caldenes de la pampa seca*. Aguerre y Tapia (compiladoras). Buenos Aires, UBA Facultad de Filosofía y Letras.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina

Lluch, Andrea

2002. Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre. En: *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*. Año 6 N° 6. Universidad Nacional de La Pampa

Mandrini, Raúl

1997. Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. *Anuario del IEHS*, 12: 23-34. Tandil, UNCPBA

Mansilla, Lucio V.

1947. *Una excursión a los indios ranqueles*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

Martínez, Oscar.

1994. *Border people: life and society in the US-México borderlands*. University of Arizona Press. Tucson.

Martini, Yoli Angélica

1981. *Los Franciscanos de Río IV, Indios Ranqueles y Otros Temas de la Vida en la Frontera (1860-1885)*. Madrid, Archivo Ibero-Americano.

Massa, Lorenzo

1967. *Historia de las Misiones Salesianas en La Pampa. Tomos I y II*. Buenos Aires, editorial Don Bosco.

Nacuzzi, Lidia R.

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Necker, Louis

1984. *Procedures de recherche en ethnohistoire: L exemple d études sur le passé colonial et pré-colonial de l Amérique du Sud*. En *Ethnologica helvetica 8 (Diachronica)*: 269-279. Berna, Soc. Suisse d Ethnologie.

Neiman, Guillermo

2000. *Empobrecimiento y exclusión. Nuevas y viejas formas de empobrecimiento rural en la Argentina*. En: *Pobres, pobreza y exclusión social*. Buenos Aires, Ceil, Conicet.

Nervi, L.

1993. *América Latina. Grupos Étnicos e integración nacional*. En: *Antropología*. Compiladora Mirta Lischetti. Buenos Aires, EUDEBA.

Nicoletti, María Andrea

1996. *Prédica y recepción del mensaje evangélico en las misiones del Neuquen (siglos XVII-XX)*. En: *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Palermo, Miguel A.

2000. A través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX. En: *Nueva Historia Argentina*. Tomo I, Los pueblos Originarios y la Conquista (comp. Mirian Tarragó), Buenos Aires, Editorial Sudamericana

Pinto Rodríguez, Jorge (ed.)

1996. *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Poduje, María Inés; Ana Fernández Garay y Silvia Crochetti

1993. *Narrativa Ranquel. Los cuentos del zorro*. Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia e La Pampa.

Pozzoli, Enrique

1950. *Tres Misioneros Salesianos: relato de una gira misionera por el dilatado yermo pampeano, hecho por el cronista y fotógrafo de la expedición*. Buenos Aires, Ed. Lecturas Católicas.

Racedo, Eduardo

1965. *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Ratto, Silvia

1998. Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo. *Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830*: 19-47, Villar, D., J. F. Jiménez y Ratto Silvia (eds), Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Rice, Prudence M.

1998. Contexts of contact and change: peripheries, frontiers and boundaries. En: *Studies in culture contact*. Editado por James Cusick, Occasional Paper 25, Center of Archaeological investigations, University of Illinois: pp. 44-62.

Rojas, José Luis

1997. El indio evanescente. El estudio de la América Colonial. *Anales del Museo de América* 5:53-72.

Tamagnini, Marcela

1995. *Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Tamagno, Liliana

1988. La construcción social de la identidad étnica. En: *Cuadernos de Antropología*:2. Eudeba, Buenos Aires

Tapia, Alicia Haydée

1999. *Explicaciones sobre la dinámica de los procesos de cambio cultural. Los cacicazgos ranqueles como caso de estudio*. Seminario de Doctorado: La etnohistoria como dinámica de situaciones hegemónicas entre alteridades colectivas. Caso: area-arauco-pampeana-norpatagónica del siglo XV al XIX. Dra. Martha Bechis, UBA. Ms.

2003. Relaciones interétnica y cambio cultural en la frontera al sur del Río Cuarto. *Signos en el tiempo y rastros en la tierra. III Jornadas de Arqueología e Historia de las regiones Pampeana y Patagónica: 272-282*. Publicaciones de la Universidad Nacional de Luján.

Tavella, Roberto y Celso Valla.

1975. *Los misioneros salesianos en La Pampa*. Santa Rosa, Consejo Provincial de Difusión de la provincia de La Pampa.

Valla, Celso J.

1982. *La Iglesia en La Pampa* Santa Rosa, Subsecretaría de Información Pública de la provincia de La Pampa.

1998. *Puelén: primeros pobladores anotados por la Iglesia. Isla Grande. Gral Acha, La Pampa*. EDITORA L y M.

2000. *Reverendo Padre Ángel Buodo. Homenaje de La Pampa a la Venerada Memoria del Gran Misionero*. Buenos Aires, editorial Don Bosco.

Varela, Gladys; Estela Cúneo y Carla Manara

1998. Algunos capítulos de la historia indígena del Neuquén. En: *Los hijos de la tierra*. San Martín de los Andes, editado por la Dirección municipal de cultura.

Vespignani, José

1925. *En la Pampa Central. Recuerdo del Primer Jubileo de la Misión*. Año XI. Entrega 491. Buenos Aires, Lecturas Católicas

Villar, Daniel

1998. Ni salvajes ni aturdidos, la guerra de los indios comarcanos (y extracomarcanos) contra la vanguardia de Pincheira, a través del Diario del Cantón de Bahía Blanca). *Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830:79-133*, Villar, D., J. F. Jiménez y Ratto Silvia (eds), Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Wilson, M Samuel y Daniel Rogers

1993. Historical dynamics in the contact era. En: *Ethnohistory and Archaeology to Postcontact Change in the Americas*. New York, Plenum Press.

Wolf, Eric

1993. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Zavarella, Salvatore

1983. *Pioneri Francescani nella Pampa*. Roma, Edizioni Porziuncola